

حنا تم الحواشی

المصنفة مولانا عبد الحق النخیر آبادی

المعلقة علی شرح المسلم للفتاوی

Presented Online By:

اعلیٰ حضرت نیٹ ورک

Alahazrat Network

to NAFSEISLAM.COM NETWORK

For: www.FazleHaq.com



فتح الحجاب في رواق الباطن

الحمد لله الذي بفضل العليم قد استكمل طبع الحاشي الأنيق والتعليقات العتيقة
المشتملة على العبارات الرشيدة المسماة بالبرهان في معرفة مقامات حقيقة الإسلام
بفتح الحجاب فداء محمد عبيد الله بن عبد الله
عارف بالله وهو لسان صاحب في نهج كاري

فتح الحجاب

المصنفة

لمولانا جبار في خيرابدي

المعلقة

على شرح السالك القاصي

بامر العالم الامجد الفاضل لادب طبع البركات مولانا ابو لوى بركات اخن
ابهارى المير نكري سلمه الله الصمد الباري قد اتم بطبعه خواجہ مصطفي الدين
سنة ۱۳۲۷

في رواق الباطن

كتبه سيد الدين

فتح الحجاب في رواق الباطن

فتح الحجاب فداء محمد عبيد الله بن عبد الله
عارف بالله وهو لسان صاحب في نهج كاري



عَارِفٌ بِاللَّهِ
خَيْرُ جَانِ فِدَاءٍ عَمْرٍ

الملك الحافظ

الملك الحافظ

اعلم ان في سجع بين استعمال مضافا لثلاث احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه علما للمصدر والثالث كونه اسما للمصدر وذكر
الشارح الاحتمال الاول والثاني في الشرح بقوله سجعان اما مصدر كقران فالسج سجع سجعان او علم المصدر وهو السجع كسجعان
للؤلؤ والاحتمال الثالث في النحاشية كما سيأتي انشاء الله تعالى اما الاحتمال الاول وهو كونه مصدرا بين استعمال مضافا
فانظروا ان اراد هذا الاحتمال لانه قال سجعان معربا باللام والاصل فيه ان يكون للمصدر الخارج فاسما صلا ان سجعان الواقع في
كلام المصنف وهو واقع مضافا اما مصدر او علم ويرد عليه انه لو كان في كلامه لفظا لما في الاول فلهذا مخالفت التحقيق ومخالف
لكلام القوم اذ لم يقل احد منهم ان سجعان بين اضافة الى المفعول مصدر لان اضافة الى المفعول يصح اذا كان متعديا
ولا يصح تعدية مع كون فعلا مجردا لا زاما اذ قد تقرر في مقروء ان المضاد ثابت في التعدية والزم لا فعلا فاجعله مصدرا في هذا
الاستعمال متعديا بنفسها خرق للاجماع ولهذا قالوا انه اسم للتسبيح يعني التسمية او علم له فالتفريع بقوله فلهذا بناه الفاسد على
الفاسد اذ يفهم من ان الفعل المتعدي انما يصح فعل مجردا اذ كونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعلا مجردا ليس بمعنى التسمية
ولا يستعمل الا لازما فكيف يصح اضافة مصدر الى المفعول وكونه متعديا بنفسه فتسميد الشارح وتفرعيه اختراع منه مخالفت
لما عليه اهل العربية واللفظ واما في الثاني فلانه وان كان مطابقا لكلام بعضهم الا انهم قالوا بكونه علما اذا وقع في موارد
التعجب وكان مقطوعا عن الاضافة والترديد من الشارح انما هو فيما هو في اللحن وهو ليس بتعجب بل تنزيه ولهذا فطرطير
على ما بقي من المعنى الاستاذ العلامة ساجدة قول الشارح سجعان للمصدر او لكونه مفعولا متعديا متعديا

الملك الحافظ

وليس هو ايضاً منفكاً عن الاضافة فلا وجه لخصه الشق الثاني من ترديده فيما هو المذكور من المتن ومعهذا اجله علماً حين استعماله لتعجب ايضاً مخالف للتحقيق فاللائق للشارح ان يقول سبحان اسم للتعجب بمعنى التنزيه وقد يحيل على ان حين استعماله في التعجب ليطابق كلامهم وان كان مخالفاً للتحقيق ولا يذهب عليك ما فيه من الاحتمال المشاره النظمه عما عليه الاعلام من ان التعجبية فلا قبيل الازاحة تحقيق معنى سبحان حتى يكشف ما فيه من الشاذ فنقول ان سبحان مصدر سبع التثاني الجبرود والمعنى اما التنزيه او البراءة او قول سبحان اشد على الاول هو متعبد بالنسب بمعنى التنزيه وعلى الثاني لازم ولا يكاد يستعمل الا مضافاً منصوباً باضمار فعله فان كان متعدياً بمعنى التنزيه ففعله المضمر هو الفعل المتعدي ضرورة التقصد الدوام واللزوم ولما حذف الضيف المصدر الى المفعول انخفض به وبعد الاضافة لم يجر افعالها فعله لان حق المفعول ان يتقبل الفعل معاً ولا يفسد ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وان كان لازماً فلا يخلو اما ان يكون بمعنى البراءة او قول سبحان اسد فان كان بمعنى البراءة فهو مفعول مطلق للفعل المتعدي من قبيل قولهم اشته اسد نباتاً ويكون اضافته اليه سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول الفعل الناصب له وقد صرح الرضي في شرح الكافية ان المصادر اذا بين فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجود لم يقصد بها بيان النوع وجب حذف نواصبها يعني قياساً وذلك مثل مبتدأه وكتاب اسد وسبحان اسد وليك وسحكك وسحقه وحمدك النكاح يعني قول سبحان اسد كما في القاموس حيث قال وسبح كنع سبحان وسبح سبحان اسد على هذا يكون سبع التثاني الجبرود وسبح اعني التفصيل كلاماً لازماً لا يفتنيان المفعول ويكون تفصيل منه اعني التسبيح ثمة لازماً وهو اذا كان بمعنى قول سبحان اسد وتارة متعدياً وهو اذا كان معناه التنزيه واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازماً بمعنى قول سبحان اسد لا يصح تقديره الى المفعول ولا اجله مصدر اضافة منصوباً بفعل المضمر لكن يجوز تقديره باعتبار تضمنه معنى التنزيه بان يقال انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان اسد فقد نزهه سبحانه عن النقائص فباعتبار تضمنه معنى التنزيه جاز تقديره الى المفعول واضافته اليه كما ان المعنى قال ليك مع كونه لازماً يجوز تقديره الى المفعول لتضمنه معنى الاجابة قال المحرري في خبيرة ظهير دعوته تلبية للطبع فكذلك يجوز ان يكون سبحان اسد مصدر سبع التثاني الجبرود بمعنى قال سبحان اسد ويؤدي الى المفعول باعتبار تضمنه معنى التنزيه اذا عرفت انها فقد علمت انه فاعل الايراد فان ما قال لم يقل احد منهم ان سبحان حين اضافة الى المفعول مصدر فهو مخالف لتصرجات الامة العربية فانهم صرحوا بكونه مصدر حين اضافة قال البيضاوي في تفسيره قوله تعالى سبحانك لا علم لنا سبحان مصدر كخفران ولا يكاد يستعمل الا مضافاً منصوباً باضمار فعله كما اذا ورد قال النيشاپوري في تفسيره الآية معنى سبحانك تسبحك تسبيحاً اي تنزهك تنزيهاً وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوباً على المصدرية وقال في القاموس وسبح كنع سبحان وسبح سبحان اسد

[illegible]

وفي الصلح والصلح سبحانه الله معناه التثنية قد نصب على المصدر كأنه قال ابراهيم الله من السور برارة وفي شرح الباب معنى
 سبحانه الله سبحانه اي ابراهيم تنزيها وهو في الاصل مصدر سجع كقوله غفر لنا هذه الاقاويل لخصوص على ان سبحانه
 سجع التثنية المجردة انه منصوب بفعل مضمون متروك الظاهر وان معناه التثنية او البرارة او قول سبحانه الله فعلم ان سبحانه من
 الاضافة مصدر فقد التحق بالخطا انه حين الاضافة ليس مصدرا واما قال فعلة المجرد ليس الا لازما فيدل على عدم تصفوه فكيف
 قد علمت ان فعلة المجرد قد يأتي متعديا واذا كان بمعنى التثنية وقد يأتي لازما اذا كان بمعنى البرارة او قول سبحانه الله فاية
 الامر ان تصاريفه غير مستعملة كما قال النيشابوري انه مصدر غير متصرف لكن سلمنا انه لازم فقد عرفت ان فيه جهتين الاولى
 ان يكون معناه البرارة كما يدل عليه في القاموس الصلح والصلح في تفسيره اعني ابراهيم الله من السور برارة ومع هو مفعول
 مطلق للفعل المتعدي كما في قولهم ابراهيم الله نباتا والثاني ان يكون معناه قول سبحانه الله سجع يجوز تعديته باقتدار
 لقنينة معنى التثنية فاحتمال كون سبحانه في قول المصدر منصوبا بفعل مضمون ليس مخالفا لاجماع اهل العربية بل يكمل
 كونه مصدرا سجع المتعدي بمعنى تزه ومصدر سجع اللازم بمعنى قال سبحانه الله وكل ذلك مما يساعد على ان
 العربية واما قال لا يفهم من كلام الشارح ان الفعل المقدّر الناصب فعل مجزئ ممنوع بل يجوز ان يكون الفعل المقدّر الناصب سجع التثنية
 لان التثنية المجردة غير مستعملة كما يدل عليه كلام النيشابوري واما لان التثنية المجردة لازم فقدرة الفعل المتعدي من باب
 التفعيل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا كما يدل عليه قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور برارة ولو سلم انه يفهم
 من كلامه فلا تسلم ان فعلة المجرد ليس معنى التثنية بل انه مصدر من التثنية في المجردة ومعناه التثنية فاية الامر ان تصاريفه غير
 مستعملة واما قال اذ كونه مصدرا موقوف عليه ممنوع اذ يجوز ان يكون سبحانه مصدرا من التثنية في المجردة ويكون الفعل المقدّر
 الناصب من التثنية كما في قول صاحب القاموس اي ابراهيم الله من السور برارة ولو سلم ان ليس فعلة المجرد بمعنى
 التثنية وان لا يستعمل الا اذا خلا تسلم انه لا يجمع اضافة مصدره الى المفعول وكونه متعديا بنفسه بل يجوز تعديته الى المفعول
 باعتبار لقنينة معنى التثنية وادفائه الى المفعول بهذا الاعتبار كما مر في التسمية فظهر ان مقتضى الشارح وتفسيره ليس اختراعا
 منه وليس مخالفا لما عليه بل اللغة والعربية واما قال في ترويض الشق الثاني ان القائلين بكونه علما قالوا به في الموضع
 التي وقع فيها للتجويد من اشكاله عن الاضافة ممنوع بل نفس في الكشف المداير على انه علم للتبسيط حين استعماله في التثنية
 ابلغ مضافا منصوبا قال في الكشف في تفسير قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعده ليلا سبحان علم للتبسيط كعثمان
 لا يدل انقضاء بفعل مضمون متروك الظاهر وتفسيره سبحانه الله سبحانه بمعنى تسبح ثم نزل سبحانه منزلة الفعل منه سدده
 ودل على التثنية ابلغ من جميع القبائح التي يصعبها الله اعداء الله وقال في المداير التثنية سبحان

التحقيق المحقق

سبحان

من السور وهو علم التسبيح كعثمان انتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره سجد الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد
 سد الفعل ودل على التنزيه البليغ وقال في القاموس سبحان الله تنزيهاً لله عن الصاحبة والولد معرفة وتوضيحاً على المصدر
 فتدبره معرفة ليعبر بكونه علماً فقد ثبت بتفصيلات هؤلاء الأئمة ان سبحان حين كونه مضافاً بفعل مضمر متروك اظهاره
 ايضاً علم وان كونه علماً غير مقصور على حال كونه مقطوعاً عن الاضافة ممنوعاً عن الصرف على ان من قال بكونه علماً انما
 قال بكونه علماً للتسبيح بمعنى التنزيه وتقتضي كلامه في المورد انه انما يكون علماً عند القائل بكونه علماً حيث يستعمل في
 مقام التعجب انه حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التنزيه فليتة بين انه في الموارد التي تقع فيها التعجب علم لا
 معنى فان احد من اهل اللسان لم يقل بكونه علماً بمعنى التعجب ليس هو علماً بمعنى التنزيه في تلك الموارد وعلى زعمه قد نبهناك
 فيما سبق على انه للتنزيه حيث يستعمل في التعجب ايضاً انه كما يستعمل فيه مقطوعاً عن الاضافة يستعمل فيه مضافاً ايضاً كما
 في قوله تعالى سبحانك يا ذا الجلال والإكرام ان جعله علماً حين استعماله للتعجب مخالف للتحقيق بل لا بد ان يدعى
 اجماعهم على كونه علماً حين استعماله في التعجب مقطوعاً عن الاضافة كما عرفت من نصوص الأئمة وانما اختلفت كلما بهم في انه
 حين استعماله مضافاً بل مصدر او اسم للمصدر او علم له وما قال فكان اللان سبحان الشارح منيع بل انما اللان مفعلة للشارح
 او قد عرفت ان في سبحان حين استعماله مضافاً ملته احتمالات الأول كونه مصدراً والثاني كونه اسماً للمصدر والثالث كونه علماً
 للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوجب الاحتمالات التي ذكرها
 ائمة العربية ولو اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مرصني المورد كان قاصراً في البيان متقاصراً عن استقصاء ما ذكره
 ائمة اللسان ولعن تزلزلنا عن ذلك كله وسلمنا ان سبحان انما يكون علماً عند قطعه عن الاضافة واستعماله في التعجب
 فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله سبحان سبحان الواقع في قول المصنف وانما يكون لك لو كان اللام فيه للبعد الخارجى وهو
 منيع بل اللام فيه للبعد الذمى والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام اما مصدر كغفران وهو عند الاضافة او علم كالتسبيح
 وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالعنى سمحت سبحانه ولم يقل مثل ذلك
 بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه نبيه على ان معناه على تقدير كونه علماً لا يكون سمحت سبحانه بل يستعمل في التعجب
 اذ عرفت هذا التفصيل فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المصنف سبحانه احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد
 عرفت اسما به هذا الاحتمال في توجيهاته والثاني انه علم كالتسبيح كعثمان للرجل هذا مستند بما في الكشاف والمدارك وغيرهما
 كما مر آخفاً والمعتبر في هذا الباب نصوص ائمة العربية وقد عرفت آخفاً تفصيل ما تقدم على كونه علماً حين استعماله مضافاً ايضاً
 ونخص كلام هؤلاء الأئمة العظيم ان سبحان علم للتسبيح فقد ايفات ونصب بمنزل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا يتون

عنه
 سبحان اي
 حالكون سبحان
 معرفة اي علماً

لكونه منوعاً عن الصرف لاجل العملية والالف والنون المزيدتين وروح يكون معناه التعجب وذكر في اسما مشيه في سجانته
 اذا عمل مضافاً احتمالاً واحداً وهو انه اسم للتبجيل وانما يكون علماً على الشذوذ حيث يقطع عن الاضافه ويستعمل للتعجب بهذا
 موافق لما قال البضاوي في تفسير قوله تعالى سبحان الذي امرني بعبد ليلاً بهذا المخلص ما في حاشيته واستاذ
 الادب استاذ قدس سره قوله فالله تعالى سبحان الاول ان يقال فالله تعالى اما سبحانه كنعته سبحانه او

سبحه كملكه سبحانه او سبحان فحذف الفعل التعدى بنفسه او اللازم التعدى لقننه بمعنى
 التزمته و اقيم المصدر التعدى بمعنى التزمته او اللازم بمعنى البرارة او بمعنى

قول سبحان اسم مقامه واضيف الى مفعول ذلك الفعل او

اقيم اسم المصدر او مقامه على ما مر مفصلاً كذا

قال استاذ الادب استاذ

قدس موفى ثباته

عقود اسلام

WWW.NAFSEH.AN.COM





قوله اذ لا يتصور له تعالى اجزاء محدية آه اعلم ان الاجزاء المحدية بجماعة من الاجزاء المحسوسة بناء على ما هو المشهور من ان المركب لا يتكرب الا من الجنس المنفصل بين افراده لا بشرط شي وبها بهذا الاعتبار متحدان جعلوا وجودا ولذا اكمل احداهما على الآخر والطلاق يخرج عليهما على سبيل السامعة لان ما هو جزر حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزر حقيقة لما صح بالحقق الدواني وغيره من المحققين فما ليس بجزرين من المحمولى وبل بجزريتهما للمحد فقط وكما ان الطلاق الاجزاء على الاجزاء المحسوسة على سبيل السامعة تلك الطلاق التاليف على التاليف من تلك الاجزاء على سبيل السامعة اي لا اتحاد تلك الاجزاء في انفسها ومع الكل ذاتا ووجودا فعلى هذا لا يخفى دليل بابطال التركيب الذهني مع انه يبطل التركيب الخارجى ايضا بل دلالة على ابطال التركيب الخارجى الظاهر من دلالة على ابطال التركيب الذهني كما سيظهر على ان قوله يتالف منها قوام مركب في ان المقصود منه ابطال التركيب الخارجى اذ الظاهر ان المراد بالتاليف هو التاليف الحقيقي وهو لا يكون الا من الاجزاء الواحقة المتعارضة لمغايرة ولكل جعلوا وجودا واما الاجزاء الذهنية فلا يتالف منها قوام المركب حقيقة فالصواب ان يراد بالاجزاء المحدية الاجزاء الداخلة في قوام الشيء سواء كانت خارجية داخلية في قوامه حقيقة او ذهنية مشتركة عن نفس ذاته كما صرح به في الحاشية بناء على ما نقل عن الشيخ انه قال في الحاشية المشقة ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول ومع المراد بالتاليف هو التاليف الا علم من المحقق وغيره حقيقة في الدليل مسوق لا بطلان التركيبين معا كما سيكشف انشاء الله تعالى ويمكن ان يراد بالاجزاء المحدية الاجزاء التي تقوم بها حقيقة

الشئ حقيقة وهي ليست الا اجزاء الخارجية المتعارضة لكل جملًا ووجودها واطلاق الاجزاء المحدية عليها على تقدير جواز التحديد
 بالاجزاء الخارجية على سبيل الحقيقة وعلى تقدير عدم جوازها كما هو رأي المصنفين المتأخرين فمضرب من التوسيع اطلاقها للشيء
 صريح عند اخذها لا بشرط شي كما يروى في المصنفين المتأخرين هو ان لا يفتى في الدليل مسوق لا بطلان التركيب الخارجي بل بطلان
 التركيب لذني فاما معنى على التلازم بين التركيبين كما هو رأي المصنفين المتأخرين على ان المهمة المركبة من الاجزاء الذمينة
 لا يتغير بعد التحليل عما هي عليه من الوجوب الا مكان اذا انقلب مادة الى مادة اخرى محال فعلى تقدير تركيب الوجوب
 سبحانه من الاجزاء الذمينة يكون الحاصل بعد التحليل ايضا واجبا مع انه يحصل بعد التحليل بمجموع محتج الى الاجزاء
 فما لم يقله لانها واجبات آه تقرير الدليل انه لو تركب الواجب من الاجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك
 الاجزاء واجب لوجوده وليس الاجزاء ولا شئ منها لواجب لوجوده بل جميعها ممكنات الوجود والشقوق باسرها
 باطلان البطلان الشق الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فلا يلزم خلاف المفروض ان المفروض
 ان هناك شيئا واحدا وصدق حقيقة في الاجزاء وكل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان يكون بعض اجزائها
 الى بعض قسما او تياتا وتعلقا طبعا وازنبا لا سيما اذا لمعنى لتألف حقيقة نوعية او شخصية من امور متفصلة الذات و
 المتخالفات متخالفات كقوى مستقيمة المتخالفات بعضها عن بعض فعلى تقدير تركيب حقيقة الواجب من الواجبين يلزم تحقق
 التلازم بينهما والتلازم بين الواجبين محال باقئ نحو من انهما التلازم لما تقر ان الواجب نفس ذاته مصداق للوجود
 المتأخر عن الآخر فقد يرجح الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجودا وبسبب علوية فلا يتصور منها التركيب لذني الاجزاء
 اما الاول فلو جوب لا اتحاد بين اجزائه التركيب لذني واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء منفصلا بهويته عن الآخر
 فلا يمكن ان يكون تلك الاجزاء اجزاء ذمينة واما الثاني فلو جوب احتياج بعض اجزاء التركيب الخارجي
 الحقيقية الى البعض الآخر واذا كانت الاجزاء الواجبات الوجود فلا يمكن ان يكون بعضها محتاجا الى بعض متعلقا وترتقا
 بل لا بد وان يكون كل واحد منها مستغنى القوام عن الجزء الآخر واما بطلان الشق الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب
 يكون مستغنى القوام عن الجزء الآخر وعن غيره والجزء الآخر لا يمكن ان يكون مفتقرا الى ذلك الجزء الواجب فيكون
 المفروض واجبا متأخرا الوجود وعن غيره مفتقرا الذات الى ممكن فيحتاج الى واجب آخر وكلاهما يناقض الوجوب الذاتي و
 بطلان الشق الثالث وادفع اذ لا يتصور حصول الحقيقة الواجبة من ممكنات صرفة تلك متفطن بما تشرنا ان ما
 قال بعض الاعلام ان الشارح قد اقتصر على حديث الاستغناء وهو لا يفي الا التركيب الخارجي لان الاجزاء
 الذمينة لا يتفق فيها الا افتقار لكونها متحدة في الوجود وليس بشئ لان الشارح لم يقتصر على حديث الاستغناء بل قال

في منفصلة الهوية مستغن بعضها عن بعض فقول منفصلة الهوية إشارة الى نفى الاجزاء والذاتية لان الاجزاء لا
 لا يكون منفصلة الهوية بل هو يتبادر واحد وقول مستغن بعضها عن بعض نفى في نفى الاجزاء الخارجية اذا افتقر الاجزاء
 بعضها الى بعض ضرورة في المركب الخارجي الحقيقي فان كل واحد من الاجزاء لو كان موجودا بدون الآخر فلا
 يقوم منها حقيقة محددة بل لو افتقر على حد ما الاستغناء للمعنى في ابطال التركيبين اما اولها فلا أفيد بما حصل
 ان الاستغناء لا يعقل بدون التفاتين مستغنى واستغنى عن كما ان الاحتياج لا يعقل بدون التفاتين مستغنى
 والاحتياج اليه ضرورة ان الشئ كما لا يكون محتاجا الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ايتم فلو كانت الاجزاء واجبات
 لكانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاجة بعضها الى بعض فلا يقوم منها حقيقة محددة لا تقوينا
 واهميتها اذ تقوم الذهني يستدعي الاتحاد بين الاجزاء وهو يتبين في التفاتين الذي لا يستغنى ولا تقوم
 خارجيا اذ تقوم الخارجي يستدعي الافتقار بينها واما ثانيا فلا شك في تقدير استغناء بعض الاجزاء عن بعض اما
 ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء موجودا بنفسه عن الآخر فلا يمكن الاتحاد بينهما فلا يقوم منها
 حقيقة تقوينا واهميتها لا تكون لك فلا يكون الاجزاء واجبات لان الواجب لا بد وان يكون مصداقا للوجود الخارجي
 بنفسه وباحتماله استغناء الاجزاء بعضها عن بعض كما ينفي التركيب الخارجي ينفي التركيب الذهني ايضا كما لا يخفى وايضا
 سقط ما قال بعض شراح ان القول بحسب التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة خارجية
 مجبوتة لكنه يتخرج من الاعتبارية يعني الافتقار والافتقار المحض بل الحق ان المجموعات المركبة عن الاجسام المتباعدة
 في الوضع كما سجد ان شئ لها وجودا ذاتيا خارجيا سوى وجودات الاجزاء يرتفع كل واحد واحد واحكام الحركات
 تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء ولا تقتصر تلك الوجودات الى اعتبار المعبر وانتزاع المنتزع فلو كان وجودها
 تعالى لك لا يلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على ان التسرع والعقول
 القدسية للمعرف وذلك لانك قد عرفت ان تحقق العلاقة والمتلازم مطلقا فيما بين الاجزاء يتبادر وجوبا الذي
 مع ان عدم تسليم وجوب الافتقار فيما بين اجزاء المركب الحقيقي وتجزئته تحقق العلاقة الخاصة المجهولة الكنه فيما بينها قول المتكلمين
 فان تلك العلاقة المجهولة الكنه اما ان تكون وجودية من تلك الاجزاء بدون اجزاء الاخرى فحق علاقة
 الافتقار اذ لا ينفي بالافتقار فيما بين الاجزاء الالعدم وجود بعضها بدون البعض الآخر وليست بما نفي بل يمكن وجود
 بعض الاجزاء بدون البعض الآخر فلا علاقة فيما بين تلك الاجزاء اصلها بل بعضها مستغن عن البعض الآخر ومع
 ذلك ما ذكره القائل مخالف لما اتفقوا عليه لانهم عن آخرهم قد حضروا بان المركب الحقيقي الذي له حقيقة حقيقة

نشأ منه قوله ذكره القائل من استلزم بين التركيبين معنى التركيب انما رجي وانما منى على تقدير القول
 بكون الاشياء... انفسها في الدنيا ليس معناه الا ان الصور هي صلات من الاجزاء الخارجية ملتبس في الدنيا متحدة
 في تلك الجبر التي هي ذواتها صورية حقيقة وانما بين هذا الاستلزام كون صورها هي صور في الدنيا في
 ذهنية كعرفت ان الاجزاء الذبسية متحد ذاتا ووجودا صورته لا جسمنا موجود في الدنيا متحدة لكون كل
 منها قد ما يد من مناز من ان مفهوم... في نفس لا مفهوم صورة فصل في مفهومها من حيث
 صفة الاشياء على ان هو الذي يسمى بيا جنس فصل وانما في هذا التجميع مع مقول: نلاحظ سبب وجودها
 كما صرح به في تبيات الشارفي في ما يطغور من الشارفي في اجتماع التركيب الذي معنى التركيب انما رجي من
 غير ذلك مما هو كما يشير اليه كلامه في ما مضى من سبب استعاره في بياننا اننا نلاحظ في بعضهم كاسيد المحقق
 وغيره مع القول بكون الاشياء... انفسها في الدنيا من ذهاب الى القول... التفرق بين التركيبين فكل من مفهوم
 بكون... انفسها في الدنيا ليس شرا بالقول... استلزم من التركيبين وانما ليس معنى الاستلزام بين التركيبين
 ما توهم استعماله في قوله وجوب ثبوت استلزام بالبرهان من قبل الهندية ان ما من سلطان... انما في الاجزاء
 الذبسية عبرت عن الاجناس والصور وهي على تقدير نفي وجود الكلي الطبيعي في انما رجي كسبب في استدلال
 هو انما رجي مستتر عن الهوية البسيطة اوله وبالذات قد معنى لكونها اجزاء الاشياء اصلا على هذا التقدير
 سواء قيل بكون الاشياء... انفسها في الدنيا او بكون الاشياء... استلزاما في الدنيا مع مطلع النظر
 ليس بشي لان اجزاء الحقيقة في اجزاء الخارجية ولا معنى وانما في الاجزاء الحقيقة في الاجزاء الخارجية
 على تقدير القول بالشيء وامثال ضرورة ان الاجزاء الذبسية مخدرة في الاجناس والصور وهي ليست اجزاء
 في حقيقة الاتحاد مع الكل ذاتا ووجودا وانما ما نلاحظه من كونهم صورا بان الاجزاء الذبسية مخدرة في الاجناس
 والفصول فلو انحصرت... على تقدير القول بالشيء وامثال في الاجزاء الخارجية في عدم تركيب هوية في جنس
 الفصل عندنا من... او كون الاجناس والفصول من حيث هي لك اجزاء خارجية بل يلزم ان لا يكون الجنس
 الفصل عندنا من... على تقدير القول بالشيء وامثال في الاجزاء الخارجية في عدم تركيب هوية في جنس
 ما ثابت بساطة تعال في هذا قوله على تقدير انما رجي المقصود ان الواجب تعال في الوجود الذي بساطة في الوجود
 بواجب قطع نفى في الاجزاء مستغنى عنه بل الغرض ان الواجب في الوجود انما رجي الذي هو واجب فيه برى عن الاجزاء
 مطلقا سواء كانت متفردة غير محمولة او مستحقة محمولة وكلتاهما باذنا ان الدليل الذي ذكره في كل ما ليس

سبحي لو كان راجحاً يكون بحسب ذاته محتاجاً إلى نفسه وذاته الجزر بحسب وجوده يكون محتاجاً إلى وجوده است
 الجزر، كما هو شأن الذات والمذات فيكون الواجب تعالى بحسب ذاته، وبما من وجوده فان احتاج إلى شيء آخر لو كان جزراً
 لا قد يكون له احتياج غير مقتضى الوجود وهو معدوم فيكون الواجب تعالى، منكر في نفس ذاته معدوم وهذا في الوجود بالذات
 وفيه نظر من وجوده من قول من هذا الدليل على تقدير تمامه، على سبيل الجسار والاحتياج، وكونه منسوبة إلى راجحاً بالذات
 مستند في الصواب مع كل ذلك وهو جزو ذاته يحتاج لمركب إليه في ذاته وفي وجوده بالذات والاحتياج من الصواب مع
 واحتاج إليه ولا يحتاج إلى مركب من معنى بين وبين الاجتناب أصلاً لأن معنى على استلزامه من تركيبين فإما في المثال
 وكانت الذات محتاجة إلى الذاتيات فلا يكون مصداق لذاتية نفس الذات أو ما معنى الاحتياج عند صدق التام والاحتياج إليه
 من الجبر من تمامه فالتام في الذات ذاتية راجحة ما كان مصداق لذاتية نفس الذات فمعنى لكون نفس الذات
 محتاجة إلى نفس الذات في الوجود والاحتياج إلى وجوده فمقتضى كما هو شأن الذات والمذات في غاية سفاضة ولستقوط
 الذات من وجوده، فكل هو وجودات الجزر، فما متفاوت بينهما بالاجل وتفصيل فيما يحتاج الكل في وجوده إلى وجوده است
 راجحاً بل إلى جاعل الاجتناب لو كانت الاجتناب ممكنة، وكانت وجبة فيكون الكل في وجوده محتاجاً إلى جاعل الجزر
 يصح من احتياجه إلى وجودات راجحة، وحتى أن التركيب عبارة عن الاجتناب من متوحد في وجوده فمقتضى مركب جاعل
 مجموع وجودات الجزر ولا ريب من أن النوع لا يتحقق الا بجنس الاجتناب فمقتضى وجوده مجموع وجودات الجزر
 وبما في الوجوب الذي لعدم كفاية الذات في التقرر وانوج دية الرابع ان قور وبحسب وجوده انه يتم لو كان الوجود
 مراراً على الذات عارضاً بها في نفس الوجود هو كذا في الحقيقة، وما راجحاً في ذاته، حتى مقتضى لكون الوجود ونفس
 الذات فاحتياج وجود الذات إلى وجودات الاجتناب، بل معنى له، فمقتضى مصداق وجود الذات في مصاديق
 وجودات الاجتناب، ومصدق الوجود له سبحانه في الواجب سبحانه في نفس الذات، وما راجحاً في ذاته، فمقتضى لكون الوجود
 الوجود مستند له لا مكان عند فهم فاحتياج وجود الذات إلى وجودات الاجتناب هو احتياج نفس الذات في نفس ذات
 الجزر بل ان احتياج وجود الذات إلى وجودات الجزر، فمقتضى احتياج نفس الذات في نفس ذات الاجتناب، كما توهمه
 نحاس ان كلامه صحيح في ان نفس الذات محتاجة إلى نفس الذات في وجوده بالذات وهذا ما يصح وكذا
 في ذات، مقتضى مقتضى عليها بطبع مع ان ذاتية الهمية عبارة عن جناس والخصوص وهي في مذهب من معنى وجوده في كل
 في الخلق كما هو مذهبها مستند عوارض التزاوية مستندة عن الهويات البديلة، وكذا في ذات، فمقتضى مقتضى على الذات
 على هذا مقتضى فمقتضى لاحتياج نفس الذات إلى نفس الذات في الوجود والاحتياج وجود الذات في وجوده بالذات في الوجود

[illegible]

[illegible]

شرح فی الجہاں تک اجزاء فی غایۃ التمام اذ مصلحت ان الاجزاء بقدریۃ اجزاء تکمیلیۃ نیست موجودۃ بالفعل بل ہی
 موجودۃ بالقوۃ بمعنی ان منشأ استلزامها موجود نمی نیست بعد و نه محضۃ و لا موجودۃ بوجود بخلاف ویتنازعاً معاً و لا ممکن کونہا
 واجبۃ و واجب نیست علی فعلیت المحضۃ بحسب التقدر و الوجود استلزاماً جماعاً و معنی تقدیر کونہا و محبت متحقق جز
 تکمیلیۃ مع انہ یلزم کون الواجب غیر موجود بالفعل ان بالقوۃ و علی تقدیر کونہا ممکنات یزعم ان فی لغز بقدر التقدر
 کلا فی حقیقۃ یزعم انہ تحلیل بموجب ان ممکنات صرفۃ و اما رب ما ان قولہ فانه لا دخل لآء ان اراد بان حال انہ مقتدر
 و انہ ان فی ثبات بساطۃ الواجب تعالی فی حقیقۃ سخاوتہ و لا مقتود و ہما ثبات بساطۃ تعالی و جب و فاینا بنبشہ و لا یصل
 الانقسام ان امور حقیقۃ و لا فی امور خارجہ غیر متبذہ و ہو العبرۃ بہ صریحاً عنہ ہمک شریح التبع فی اشارت و لا یقال ذلک و علی
 تقدیر جہاں اجزاء بقدریۃ الیہ کہ صلاۃ شایع و ان و ان مقتود و ہما مطابقت جز و حقیقۃ لافعال و الاجزاء بقدر
 نیست اجزاء حقیقۃ منشأ بل اطلاق و جزا علیہا بخرب من السامیۃ کہ ہونا خارجہ و لا غیرہ و ہذا فی انہ بالذاتیۃ یست جزا
 حقیقۃ منشأ بل صدق الاجزاء علیہا بخرب من سببہ کہ صریح بالمتحقق مع ان مع تقدیر جہاں تک جزا و ہذا مقتود و لا یصل
 بساطۃ لکما مطلقاً و ہذا فی الایہ جہاں جزا مطلقاً سوا کانت تقدیریۃ و غیرہ علی ان اجزاء و تقسیمیۃ تقسیمیۃ
 اجزاء ترکیبیۃ بتفصیل و ہی اجزاء حقیقۃ و اما حاسنا فلان قولہ ان کلام اللہ فی غایۃ الخافۃ و ان و لا یصل
 بل انہ اجزاء و مستقلاً سوا کانت ترکیبیۃ و تحلیلیۃ و لکلام اللہ و ہذا علی تحقیق و ان مسامحہ و تحویل و تحقیق ان الواجب
 تعالیٰ بسیط معنی ما لا یقبل القسما ان الاجزاء معاً و یلزم من کون الاجزاء تکمیلیۃ اجزاء علی سبیل مسامحہ ان کونہا
 و کلا ما لا یصل تصدیق الواجب تعالیٰ کذا فیلزم کہ توہم و اما سادسا فلان قولہ علی ان تک جزا و واجب جہاں و علی تقدیر و ہذا
 الاجزاء بقدریۃ و تعالیٰ یصل کونہا جہاں قطعاً و لو کان جسم لکان الاجزاء بقدریۃ ضروریۃ ان جسم لا یخلو عن صحتہ و ہذا
 ان تک اجزاء فی مرتبہ من الترتیب و لا لکین جہاں لکین اجزاء و ہذا معاً و لکین لا یصل ان یکن جزا
 بقدریۃ و یصل ان یکن جہاں لکین جہاں ما یصل باطل تک الاجزاء و اما سابع فلان کونہ تعالیٰ جسم مستلزم لکونہ
 ممکن و قد قرئہ بنفسہ ان کون سحائز ممکن لا یکن تعالیٰ جسم الیہ حال منہ لکونہ تعالیٰ جسم بالبرہان و ہذا فیلزم
 قولہ علی ان تک اجزاء و اما من قبیل البہدیان و اما من قبیل البہدیان مقتود و ہذا ثبات بساطۃ تعالیٰ معنی انہ
 نیست و ہذا سوا کانت مقدریۃ و اخیر مقدریۃ اذ قولہ امس لا یکن کما معین لافعال و ہذا معنی بساطۃ تعالیٰ
 نشانی انہ لا حدہ معنی نہا نہایتہ علی ان کون بمعنی اسندیۃ و نفی اتحاد بالمعینین متفرع علی نفی الاجزاء مطلقاً و نفی اتحاد
 بالمتصل متفرع علی نفی الاجزاء کدیریۃ و نفی اتحاد بمعنی نہایتہ متفرع علی نفی الاجزاء بقدریۃ و ہذا معنی البساطۃ

[illegible]

ان كان مد بها فذهب ومنها انشأها فهو نفس متصرف لا معنى لتقديره على نفسه في صواب في البطل تلك الاستدلال
 سيرة الشارح بقوله في نهان من حرفة القوة انه لا يمكن ان يكون له القوة لوجوده بالوجود والوجود لا يستلزم
 في موجودات بل هو متعلق بالقوة بل هي بين القوة الصفة والفعالية محضة وان كانت تلك الاجزاء غير موجودة بالفعل
 فلا يتصور وجودها والواجب لا بد وان يكون موجودا بالفعل بحيث لا يكون فيه جهة القوة اتصالا او الواجب عبارة عن الوجود
 متاكدة لا شوب نفس وتصوره على تقدير كونها ممكنات لا يترتب من الاجزاء المقدارية ممكن في حقيقة مع انه غير متعلق له
 حقيقة بل هو من اتصال وجب ان المتساوية لظواهره كانت قوله ويذكر في ذلك هو انية سوار كانت مؤلفه
 هيون وهو كالحسام وقوة جهات فيها بالصور والتقدير قال في سببية ذلك لا احسنه ان المقدارية من المادة
 تحال في اتصال وان اتصال هو وجودها في شي سوي كما بين في حكمه فثبت في ان مكان القدرة سوية
 كانت في كانت السوي وان ما رتبها ليس على طريق الوصل والفضل في منحى وبيان على قال الحق تعالى في
 شرح الاشارات ونحوه لما كان الحقيقة لا متساوية هوية اتصالية لثبته في ورواها اتصال فارجوا ووثاقه يكون
 واجبة لقبول اتصال ولو وجب فلا مداد يكون كل جسم متعلق على اتصال فقامت الحاجة اليه ليس يكون الحقيقة
 الجسمية هوية اتصالية مع امكان الاتصال وان اجسام تتساوية في جهة الاتصال وان كانت مختلفة في ان بعضها فلك بعضها
 غير متساوية كما في اخر من جهة اخرى ان ما رتبها اتصالية مع ان الاتصال يخرج من جهة الجوهرية غير متساوية في ثبات
 السوي لان القدرة الكلية موجبة في عدم الاتصال فاما من قابل غير اتصال وهذا غير متصور في القدرة الجوهرية في تلك
 شينية في الخارج فلا يمكن ان قابل غير الاتصال وهو من انشأ التسميم وهي تحقيق الكلام في هذا تمام مذكور في مشعر من بعده
 السعيد في قوله علمه تعالى انه قد في ليس جزئ من المركب كما انه ليس مركبا من اجزاء والشارح قد كفى
 في البطل بدعوى البهية افتقار بها حسب الامن المبين حيث قال ان القيوم هو واجب بالذات امدى ذات
 وليس ضروري الحقيقة اذ ليس هناك كثرة بالفعل والاصوة ان اتصال في شي في هو السبيل في والبيان اسرمة
 تلك يتبع ان يكون ذاته جزئ من حقيقة ما من جهة متساوية سالف منه ومن غيره وكيفية ثبات حقيقة محضه وانانية
 من واجب التقرر ذاته وليس يتقرر وجوده ولا لا تقرر ولا لا وجود بل يسع جباغ لغزها الانانية ان يتصور ذاتها
 وحدانية من ادراج الفعلية الصفة والقوة محضة وما وان كان جبر بدعوى البهية لكن قد يستدل عليه بان اتصالية
 متساوية لو كان جزئ من غير بحيث يكمل منه ومن شي حقيقة واحدة وحدة حقيقة كيت يكون مجموع متساوية واسم
 قال فيمكن مد بها حال في ان اخر المتبع ان يكمل منها حقيقة محضه وبها ضروري وان كان مد بها في ان اخره بخلافه

لا يكون موجباً في الخارج بل سكر الأول بطلان الواجب من غير الاستغنى عن غيره ولا يمكن ظهوره فيه والت في الوجود
 وكانت محال في الواجب مستغن عن الخال يكون هو الموصوف والشيء هو العرض قد يحصل بهما حقيقة متممة غاية الامرات
 يحصل بهما حقيقة اعتبارية وان كان كل منهما محال في الآخر اذ كان محال هو الواجب يلزم مكان الواجب لان محال
 مستغن الى محال وكل مقتضى محال ممكن وادور عليه بان كون محال عرضاً والتركيب اعتبارياً انما يلزم اذا كان الجزء محال
 محال في الواجب حصة واذ كان الواجب مع غيره جزءاً مادياً دخل فيه بجزء الصورة فلا يلزم مكاناً في العناصر المترتبة التي يحتملها
 صور المركبات اعني المولود اجاب عنه لقصد الشيرازي اسما لم يلقى لدواني بان الواجب لو كان جزءاً مادياً دخل
 فيه بجزء الصورة لبقى في المركب هو الواجب لا مشاع بل ما اذا كان فيه هو الصورة المحال اليه فيكون في كثره بالفضل
 كما يكون في الحقيقة بخاصة بالذات كما ينبغي في التحصيل كما كانت لو حدة فيه بالفضل لا يكون لكثرة فيه بالقوة
 وادور عليه المحقق الدواني ما لا يشهد ان كثره الاجزاء ينافي وحدة امبيته فان المهيئات المركبة بمرء واحدة من حيث انها
 تلك المهيئات كثيرة من حيث الاجزاء ومعنى كلامه هي ان ما هو واحد من حيث لا يكون كثره مقابلة بالقوة متلا ما لا
 في المكون من واحد من شخاص الماء فلا يكون في كثره شخاص لا بأسوة فاذا قسم يحدث في شخاص كثيرة من ما
 وقد تقرر في المحل ان جوار العناصر باقية في النوع المركبات مع ان كل واحد واحد حقيقة بل السبيل والصورة
 كما هي ما هو ان بالفضل في كثره الجبري بالفضل والحد حرر ان من انفسان على ما حقه الشيء وغيره مع انه نوع حقيقي
 ذات قسم ان انه دبا واحد الحقيقي لا يكون بنفس ذاته واحد بل بعد بحيث لا يتغير املا فالمهيئات التي هي ذات الاجزاء
 لا تكون واحدة حقيقياً بل هي واحدة بالاجتماع ولو كان الواجب جزءاً مادياً فلا بد ان يحتاج الى بجزء الصورة في تفصيل
 عند هذا من ان للوجوب الذاتي وضع احتيل بجزء المادي الى كثره الصور والفعال عنه كما وقع من العلة انما هو شبي
 سكارية غير مسمومة قوله ولا كثره قال في المحاسبة في حضور التي بنه للعامل وهذا شاع للعلم بحضور في الحضور
 الذي يكون تبش نفس التي دارت منه في مد من بلا توسط صورة تكون مرأة لما حظه في العلم لكنه الواجب قد لا تمتع
 سواء كان من موجب ومن المكينات بمرءات تسع التحديد واما العلم كذا الشيء للوجوب تعالى فهو متحقق للواجب
 تعالى لنفسه على سبيل المحور لا مستغنى في ذاء بغيره كما بينا ونستغنى انثبت اعلم ان كون حقيقة الواجب تعالى غير
 مسمومة للعقول ما لم تكن ادعالية على سبيل الاتسام ما لم يحيف فيه اثنان ولو كان كثره معلوم على سبيل الارتفاع
 مكان الواجب تعالى ذاتية كلية لها مكان حصوات متحدة مع ان محض الوجود كما ينبغي في انفسار اربعة تدل وانه يلزم
 تعدد الواجب بغيره سواء كان كل موجود في نفسه عرض قائم ويستحيل ان يكون الواجب عرضاً لا يحتاج الى التوضيح

عندئذ حتى من حصول حقيقة تعالى في ذهن من يادربان و كذا م صوفية العينة قدس اسرار و بعد شعور به و مشهور
 في الاستدلال على انشأ جوده الاول ان حقيقة تعالى لو كانت معلومة لنا لكان العلم بها انا بامدته او احسن
 و بالمرحوم و انما من اجل ان يقاس بجلالت برهنة غير مسلم لم يجوز ان يكون برهنة غير معلوم سامان
 مستحق ان يقال كما ينبغي من كلام ارسطو و كذا الثاني لما حرفت مصلا و بان ان كانت غائبة باطل ان الرمد لا ينفيد
 علم كذا حقيقة و مدين عدم فاذ الرمد علم كذا الحقيقة في كل موضع في غير و اما متدعي ان يتقل به من
 بعض محسوس في حقيقة و جواب عند شاك في نفس تصانيفه ان في التعريف تصور و عدم متعلق بالسرور
 و ما ذهبت به بالعرف بالفتح تاثيرا و عرض فهو حاصل تصور شي ما بعد تصور و باوجه يكون جهنا تصورين احد هما متعلق
 بالذات و الاخر بانوجه بذات لا تصور و احد تعين باحد هما بذات و بالآخر عرض لا تصور بالوجه ان حصل بامدته
 كان التصور بالذات يمتكلك لا امتدادا نظريا و ان حصل بغيره في الحقيقة و اقع في التصور بالوجه في التصور بالذات
 و مدين ان يدر من على عدم حصول صورة المعروف بان في متغيرات و حتى تحقيق المكون في انشاء الله تعالى الثاني ان
 حقيقة الواجب تعالى و كذا م مقبولة بان جميع احتمالات مع جميع لوازمها معنوية غير مرهون و ملازم باطل فاصدق
 مشكك بيان الملازمة انه بدو استيعاب العلم باطله يستلزم العلم بالمعقول الثالث ان طرقا الى معرفة الاشياء
 الا من وجهين من وجه من انفس مثل هذا العلم و الجوع و العطش و بها امور حاخرة انفسنا ما حصل لها
 و جرم فعمل و غيبه بتألفه ان الى تشبيه التمثيل و هذا سرفي و يحصل في هذه الحقيقة ان المتلفين و ان كما يشترط
 بشي الوجود ليس القدر المشترك تام حقيقة كل واحد منهما و الا ان كانا مختلفين و تشبيهه بعيد معرفة امثلهما من
 الوجود و مبنية بمسيرة الحقيقة و جوب الوجود و لما من صفات كمال نفوت المحسوس ان غير حاضرة انفسنا و لا هي
 ممكنة حصول فيها و هي لا يشترط شيئا من الاشياء الا في صفات سلبية او ضافية فدر يمكن القول ان معرفة
 كمال الحقيقة يمكن من معرفة معرفة بعض الصفات السلبية و الاضافية فاستبان ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر
 و هذا يدل على ما فيه من انشأ العلم الا على عدم وقوع ادراك الواجب سبحانه بكنهه و يدل على امتناع العلم كما ينبغي
 على ما مل و بعد ان بعض الامام قد قد نسب الى الشيخ الرئيس تجوز كونه تعالى معلوما بكنهه الحقيقة مع ان كان في التعليلات
 لما كان و ان كان لا يمكن ادراك حقائق الاشياء بديه لسانه منها بل انما يدرك لازما من لوازمها و خاصة على ما
 و ان على تعالى بسط الاشياء فغاية يمكن ان يدرك حقيقة هذا اللازم و قدس في حكمة انشائية على نقل بعض
 التحقيق و واجب الوجود ليس بتركيب فاصدق و اذ هو منفصل الهوي فاعده فليس له لازم يحصل تصور العقل الى حقيقة فاذا ان

[illegible]

آثارها يقال فلا يكون بنفسه لذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات وترتيب آثارها فافهم قوله اذ لو ارتسمت ادعيتها كانت
 ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته بلا زيادة امرها عليها مصداق للموجودية الخارجية ومشتاذا لا منتزعا عنها يكون ذاته سبحانه
 حيثما كانت مصداق للموجودية الخارجية ومشتاذا لا منتزعا عنها لا تصح الاستدلال بشئ عن ذاته ومشتاذا لا منتزعا عنها بنفس ذاته في
 نحو من انتزاع الموجود في تلك من ظروف التفسير في شئ من شئ وجوده لا يمكن ان يكون مبطله لنفس حقيقة فلو
 ارتسم ذاته تعالى في الذهن يكون من حيث انما موجوده ذهنية موجودة خارجية فتكون بمثابة ليست في الالهي
 واقعة في الالهيان وبها هي موجودة لوجوده على موجوده على مع ان الوجود الظلي ووجوده على نحو ان متعاقبان من
 انتزاع الوجود فلا يمكن ان يكون الموجود الظلي باموكل موجودا هيكليا مستقراني الالهيان فلا يكون وجوده نفس حقيقة
 يستحيل ان يوجد في الذهن قس لبعض نظائر ما يصح به تنويه محض اذ لا يمنع كون الوجود عين شئ من الموجودات الا
 ان بعض الموجودات وهه ذات الواجب تعالى بنفسه في انتزاع مصداق يحمل هذا المعنى المصداق من دون حيثية زائدة
 بخلاف الكمالات والعينية بهذا المعنى لا يمان في حصول ذات الواجب تعالى في الذهن بان يكون له وجود ضعيف ظلي زائد على
 ذاته تعالى مستروط بقيامه بالذهن فانه لم يثبت ان ذاته تعالى مصداق حمل الوجود مطلقا ظليا كان او هيكليا فانهم
 قد حكموا بامتناع الوجود الظلي وما ثبت هو ان تعالى في انتزاع بنفسه مصداق حمل الوجود بمعنى ان مصداق الوجود عليه
 التمسك في كسبه الواقع ومن انه سروري بنفسه نظر الى ذاته من غير ان يكون مبروتا باموكل الشروط ولا يتوهم انه
 اذ كان له وجود في الذهن ولم يكن انتزاع الوجود الخارجي عن ذاته عين كونه في الذهن كان قيامه بنفسه شرطا لا منتزعا
 الوجود الخارجي بل كونه في الذهن الواجب ان تغلق تقرره ويحاط به عن الواقع في انتزاع ذاته بنفسه مصداق حمل الوجود
 من دون توقف على شرط او سبب ومثبت من العينية الا بهذا قدره وانت تسمون. ذكرنا لعل تنويه بعض ثا
 قولنا ان ذات الواجب سبحانه بنفس ذاته مصداق وجوب الوجود ونسرة التقرر والذات التي يكون بنفس حقيقة
 بلا زيادة امرها انصاف حقيته مصداق حمل وجوب الوجود ونسرة التقرر لا يمكن ان يحصل في الذهن اذما يحصل في الدنيا
 يكون عرضا حالافيه فيكون محتاجا ليد فلا يمكن ان يكون بنفس ذاته مصداق وجوب الوجود ونسرة التقرر وهذا
 ظهر له لو قررنا دليل على امتناع حصول كنهه تعالى في الذهن بان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق وجوب الوجود ونسرة
 التقرر فلو حصلت في الذهن تكون عين حصولها في الذهن ليقم مصداقا لوجوب الوجود ونسرة التقرر مع ان
 السامع في الذهن لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب الوجود ونسرة التقرر. صمد يتوجب عليه ذكره هذا تعالى مصداق
 والاشياء فلا اذ كان ذات الواجب سبحانه بنفسه بنفسه بلا زيادة امره انصاف حقيته مصداق حمل الوجود الخارجي

ونشأ ما استراعى به ضرورة شخصية خصوصية لا وسية وانظر من فعله تقدير وجوده في الله من غير ان يكون مصداقاً له وصح في الاستدلال
 فتكون من حيث هي في الله من موجودة في الخارج، اما اذا كانت قويرة واعينية بهذا المعنى او في غاية السخاوة ان سنية القويرة
 به تحل في نفس ذات مصداق كمال الوجود الخارجي ونشأ ما استراعى به في حصول ذاته تعالى في الله من فعله
 او حصول ذاته تعالى في الله من فعله بان يكون مصداق كمال الوجود الخارجي فتكون بما هي في الله من مصداق كمال الوجود
 الخارجي فتكون بما هي موجودة ذبنيّة موجودة حاجيّة كمنية استراعى وان يكون في ذاته سانية في الله من مصداق
 عن الوجود الخارجي، ومصداق وجوده الخارجي نفس ذاته تعالى بلا امر له عليه بان يرضى بها فتعريفها عن الوجود الخارجي
 لتعريفها عن نفس حقيقتها فتكون وجوده تعالى في الله من بطلان نفس حقيقتها وانما البطلان ان قويرة ان يكون له وجود ضعيف
 بمعنى راصلان الواجب له بان يكون مصداق لوجوب الوجود ونشأ ما استراعى به ضرورة شخصية خصوصية لا وسية وانظر من فعله تقدير وجوده في الله من غير ان يكون مصداقاً له وصح في الاستدلال
 وضرورة استقرار نفس في استيعاب ان يوجد بوجوه ضعيف على ما يوجد على وجوده تعالى في الموضوع لا يستحيل ان يكون ما هو
 مصداق الوجود التاكيدية ضرورية موجودة في الموضوع لا يلزم ان يكون شي واحد من جهة واحدة واجبا
 ومحصلا واجتماع الوجود في مع العينية لا يبيح بان يتقو به من انفسه من اجده بانفسه فان قويرة انفسه لا
 في غاية الوهن لا اذ ثبت ان ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق لوجوب الوجود الوجود به مني وجوده تعالى في الله من فعله
 ثبت ان ذاته تعالى يستحيل ان يوجد بوجوه على محتاج الى الموضوع لا يوجد على محتاج الى الموضوع الذي
 هو الله من ان يكون واجبا بالذات ولا معنى بتجزيته تعالى في موجوده في الله من عدم ثبوت كونه مصداق كمال الوجود
 مطلقا فليسا كان اصليا، واما يلزم من عدم ثبوت كونه مصداق كمال الوجود مطلقا فليسا كان اصليا ونبوت الله تعالى
 بنفس ذاته مصداق كمال الوجود يعني ان مصداق الوجود عليه تعالى في كماله الواقع ومن الله ضروري بنفسه هو ان يكون
 ذاته تعالى موجودة بالوجود النظمي اصلا في الموجود بالوجود التكملي يكون مقتضيا الى الموضوع وبالمجمل اذ ثبت ان ذاته تعالى
 بنفس ذاته في الخارج مصداق كمال الوجود يعني ان مصداق الوجود عليه تعالى في كماله الواقع ومن الله ضروري بنفسه هو ان يكون
 ذاته تعالى في ذاته تعالى حيثما تحقق تكون مصداقا لوجود التاكيدية الضرورية اعني وجوب الوجود بنفسه فلا يمكن ان
 توجد في الله من اصل والامكن ذاته تعالى بنفس ذاته مصداق كمال الوجود يعني ان يكون ذاته سانية في الله من مصداق كمال الوجود
 الاستقرار والوجود محتاج الى الموضوع فلا يكون واجبا بالذات ان قويرة ان كونه في الله من الوجود حسب ارتفاع تفرده
 الخارجي في غاية الوهن والسقوط لا اذ ثبت ان مصداق الوجود الخارجي بنفس ذاته بانه في الله من الوجود
 الخارجي ليس صفة زائدة على ذاته حارضة بها ثبت انه لا يمكن ان يحصل ذاته تعالى في الله من فعله

ما نرم که لا ینجی علی من رفیع سلیم می بر معنی کون الحق امت زده بغضها و واجب لذتها متشخصه بتخصی از حاصل من قبل
 لوجود فی موضوع و ان متشخص بالتخصی از حاصل من قبل الوجود فی موضوع بدین کون محتاج لی موضوع بغض من قبل التقریر
 فلا یكون مخرج من بغضه و جبذته متساو بغضه و جاذبه قوله قد نقل عن رسلوا قد یحقق مدنی فی شرح العقدة الغضبية ما یشرحه
 بکثرة و قد یحقق من قبل بالمتابعة کجده الاسلام و ادم کترین و الصوفیة و قد تم طبع علی کل اسم من کسری و قال ارسطو
 فی ثبوت المسائل انک یقری العین عند تحقق فی جسم الشمس تحت مدورة تنصاعن تمام البصر کما یحی عن عقل عند الکسری
 عند حیرة و دیشته من کتابه و هو کما تری کما من خطابی شعری انتقد و انت قد عرفت انک ان الذات علی مناج حصول
 کسنة تنالی فی مد من علی اسط و جده فلا حاجته فی الاعادة و حصل کما معمم الاول کما قبل ان انویب تعالی مع کما نوره و
 خایة ظهوره و کونه اقرب فی الوجود من ذاته یوجب عن ادراک القویة السکانیة فلا یکن بغیر کتابه تعالی رشت و ذلک لاجل
 و انما غایة ظهوره و شدته نوره فحشیه انما هی شیهة ظهوره فبوالکبر الشیاء و اجنبها و مع ذلک هو انما یستب علیها
 و ذلک ضمت محتونا و یجوز انما کما لهما عن ادراک نوره فبغیر عقل من الکمال از نظر فی نور و تعالی با یحق بعین من غایت
 از انظر فی نور الشمس فالظهور من قبل و انما من قبلنا و الظاهر ان هذا کلام فی حایة الله منة لیس فی ثبوت انما یجوز به الشرح
 و انک شارح فی امی مشیهان بهنا قیاسین الاول قیاس ذاته تعالی علی المحسوس اعنی الشمس و الثاني قیاس عقل من محسوس
 و لا جامع منیهات یوجب الیقین و لو تم لعل علی عدم وقوعه علی امتناعه من یظهر و فی مائل اثبت فانما یرد لو کان المقصود
 اثبات حصول المحسوس و لو کان المقصود تصویر المقبول بالمحسوس کما هو الظاهر فلا یرد و لا علم ان قد نقل عن المقصود
 قدس الله امره ان حقیقة تعالی هو وجود المطلق من کل قید و اعتبار حتی الابدان و یحصل فی ذهنا مقید بقیود اعتباریة
 فلا یكون ذاته تعالی مقبولة و یقرب منه ما قال الفارابی فی تعلیقاته الاول بسیط غایة البساطة و التجرد من سائر الذات عن
 ان یخصها بایة و حیات او صفة جسمانیة او تحلیة بل هو صریح ببات علی وحدة و تجرد و کما الوحدة التي توصفها بایة شیهة
 لیکن و قبل یومنی سببی و کما انوار من یومض بها فیض من نور و هو فی خارجة عن تلك الذات و کما سواه فانه
 لا یکن ان یومض بذلک التجرد و انما لا ینجی ان ما یحصل فی النان لا یکن ان یکن فی غایة التجرد و التسریر لا یرد ان
 یکن کتفاه لعارض الذنبیة فلا یکن و جب بالذات فافهم قوله و اذ نبی فاعل اذ قال فی حاشیه بذلک انما یحصل
 انما هو و لا مناسب للسیاق و السباق لکن ذکرناه لیکون ذریعة لذكر مسئلة علم الواجب تعالی انتبت و وجه مسئلة انما
 انما تعالی مع بعده ما انیس ان نفی العلم حصولی عند تعدد نوع من تعدد فان القول یغضی لی القول بکونه محالاً لیم
 معتبر من الکمال فی مرتبة لذات و استکماله بالغير قوله العلم ان سسلة علم الواجب تعدد آد العلم ان شروته من تعدد

[illegible]

فيسان حكم الطبيعة والاشارة لعمارة عالم شعور في ليست كثيرة ولا مستحسنة وان كانت قد تكون مخالفة للنفوس
 في حاله عدم بافعالها انما صادرة عنه لثبوتها ومن لم ينفذها فان قيل ان هذا منقوض بما قد يصدر عن الحيوانات العجم
 من افعال متقنة محكمة في تدبير معيشتها ومساكنها ما ترى ان انسان خلق في غاية الاكراه والاتقان وهو بناء
 البيوت المسدسة بناسطه وزجاجه مع ان الانسان يمكن ان يكون بدوياً في بناء بيوت المسدسة حكمه يعبر فيها
 عن ذوق من المهندسين والوكلاء منكموت تضييع البيوت في حال مسكنه وحكمة على ما سبب مندرج به ان مع انها ليست من
 اولى العلوم في العلم بالخلق والحيات خيراً من ان يكون يعبر عنه من متقن فهو علم بذلك الفعل بان يخلق الله
 فيه من بعضه ويظهره في الاثار بموسم من علمه في التلخيص في الفصل الثالث من المجلد الرابع من الطبقات اشعار من
 واجب ان حيث الباعث وتياكل ان يعلم ندمي ثم يصح العقل من تومر كيف ينال المعاني التي هي في الحسوسات
 عندنا من حسوسات من غير ان يكون شيئاً من تلك المعاني يحس فنقول ان ذلك العلم بوجوه من ذلك الالهات
 الفاعلة على كل من جهة الالهية مثل ان العقل سادة يولد في عقله بالتدريج والاطفال اذ اقل واثم فكل
 يسقط من مبادي في ان يتعلق بعقودهم في ويستكسك بغريزتي النفس جديها في الالهات الهية واذا تعرضت بحدثة بالادب
 فياورد ما لم يتقن فهمه بالعرض له فينبغي ان يعالج بحسب كانه منزلة النفس ان تصير مع ذلك الحيوانات الالهات عزيزية
 واسبب ذلك مناسبات موجودة بين هذه الانفس ومباديها وهي دائمة لا تنقطع غير ان مناسبات التي متقن ان تكون
 مرة وان يكون استعمال العقل في كذا من حجاب فان امور كلها من هناك وبذلك الالهات يقف بها الوهم على احوال
 في الالهات الحسوسات فيحضر ويضع فيكون ادراكه يحذر كل شاة وان من ترو قطع والا احصا من منجبة وتخذ الاسد حيوانات
 كثيرة وجوزت بعيد بحدرها ساكنة في ريشه طيور خفاف من غير تجربة في هذا قسم ثم ذكر ان قد لا تروى ملك تعلق
 بهذا ان السوا من احوالها افعالها في الدنيا وبها ويدل كمال حكمة وقدرته وتدبيره وخبايته مع المخلوقات كما لا يخفى
 ومن ان تعالى مجرود قائم بنفسه ليس بحسب الاجسام في كل مجرود قائم بذاته عالم بذاته وذلك ان حقيقة العقل انما هو حصول مجرد
 معبر وسواء كان بقاءه وخرجه في كل مجرود قائم بذاته حاصل لذاته غير ناقصاً بقاءه من حيث انها يصدق عليها انها مجردة
 بحاصلة المجردة هي معقولة ومن حيث انها مجردة قد حصل لها من عاقله لذاته فهو عاقل لذاته معقول لذاته واذا ثبتت
 انه تعالى عاقل لذاته وهو عاقل بجميع ما سواه بعلمه بالعلم يستلزم العلم بالعلم ثبت كونه تعالى عالم بجميع ما سواه من طائفة
 ان العلم التام بالعلم في جميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها يستلزم العلم بما يلزمها وبما يمكن ان يكون في طريق
 ان دليلين كما هو المشهور في ما بين المتأخرين الاول ان تعالى مجرود كل مجرود فهو عاقل لذاته وبغيره من المعقولات والثاني ان

عقل من ذاته على ما سواه العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعقول فمثل ومنها ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث
هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يتوقف على واجب الوجود فيكون واجبا له بالصفى فان معنى
الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه نقصا من وجه كما اذا وجب تكثر وتركيا او جسمية او نحو ذلك والعلم مع كونه كمالا
لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة او شرفا لنفسه علما بغيره فيجب ان يكون منزها عن الصفات والعلوم ودمه بغيره كمالا
فان الكمال له من حيث هو من غير ان يكون سرجيا المنقضى وكلما كان كمالا لا يتوقف على واجب الوجود وهذا ضروري واذا
كان كمالا يتوقف على واجب الوجود فهو واجب له لان كماله لا يتوقف على واجب الوجود واجبا له او كمالا لا يمكنه بالامكان ان يتوقف
على سبيل له لانه اذا كان كمالا لا يمكنه بالامكان ان يتوقف على سبيل له لانه اذا كان كمالا لا يمكنه بالامكان ان يتوقف
فحينئذ اول وجه المطلوب قوله فذهب البعض الى ان هذا ذهب اليك بالعلم حيث قال على ما نقل عن بعض متفكرين من المتأخرين
ان كل مبدء ظهرت صورته في حده بداع فقد كانت صورته في علمه بداع اول الصور عند غير مشايخنا بغيره ولا يجوز ان
الاصل العقول انما ان نقول بداع ما في علمه وانما ان نقول بداع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا
بغيره ما في علمه فالعقد ان ليه باذنه وليس تكثرا في تكثرات العقولات ولا يتغير بغيره او بداعه بغيره في كونه
قال في الاشياء مات الصور الحقيقية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الحقيقية كمالا في صورة العلم من السمار وقد يكون
ان يستيق الصورة اوله الى القوة العاملة ثم يصير لها وجود من خارج شئ فنقل شيئا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون
ما يعلقه واجب الوجود من كمال على الوجه الثاني ثم قال ولعلك تقول ان كانت العقولات ما تتحد بالعقل ولا
بعضها مع بعض بل ذكرت ثم قد سلمت واجب الوجود يتعين كل شئ فاحدا فيس مقابل منها كثره فتشبه ان لا يكون
تعلق ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقله ان بعض الكثرة جارت الكثرة لا يمتد متاخرة لا داخل في الذات مقومة لها جارت
ايضا على كثره وكثرة التوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تشتمل لوحدة والادس وجب له كثره لو ازم اضافية وخيرنا
وكثرت سلوب وسبب لك كثره الاسماء لكن لا تأثير ذلك في وحدانية ذاته وقال في اشعار المعقول قد يؤخذ من
الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا عن افلاك بالعدد وحس صورة المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة
عن الموجود بل بالعكس كما ان تصور صورة نباته نختار عما ثم يكون تلك الصورة معقولة تحركها لاختصاصها الى ان توجد
فلا تكون وجدت فحقها او لكن جعلنا فوجدت ونسبة الكل الى اوله وجب لذاته بغيره افان العقل ذاته واجبه
ذاته ويعلم من ذاته كيفية التخيير في الكل فتشع صورته معقولة صور الموجودات على بنسب المعقول عنه لانها تابعة لاتباع
الصورة المعقولة والاشياء المعقولة بل يكون كيفية نظام التخيير في الوجود ذاته عنه وعالمه بان بقاءه اعلمية لفيض عنه الوجود

على ترتيب الذي يعتقد جزأً ونظماً ثم بعد التردد بين اثنان قال وان جعلت هذه المقولات اجزاء لذاته عرض
 كثر وان جعلتها واحداً غرض لذاته ان يكون من بينها واجب الوجود مدله صحة ممكن الوجود وان جعلتها
 مفارقة لكل ذات عرضت الصور اذ لا ظن به وان جعلتها في عقل عرض بقدر ما ذكرنا قبل هذا من الميال فليفتي لك ان
 تجهد جبهتك في التخصيص عن هذه الاشياء فتستخلص ان لا تتكرد في تعالي ولا تنال ان تكون ذاتاً ماخوذة مع اضافته فليكن
 الوجود فانه من حيث هي عند وجوده ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها تعلم ان العالم زليول عظيم جداً وتعلم
 انه فرق بين ان يفيض عن اشياء صورية من شأنها ان تعقل وان تفيض عن اشياء صورية معتقودة من حيث معتقودة بل في
 وجوده يعقل انه مبدأ انشيعان كل مقول من حيث هو مقول معلول كما هو مبدأ انشيعان كل موجود من حيث هو معلول انتهى واما
 ان يكون صريح في ان مله بالاشياء من حيث قيام صورها بذاته تعالى حيث اختارها بالاشياء كما يدل عليه قوله ولا تنال آوار ان تلك
 الصور ليست وجبت ففعلت بل غفقت فوجدت على قيامها ذلك الامور التي ليست بها ثم توجد في انضيق انما يكوننا فليس
 في انما عليه تخلف في فاعين لا اختيارية في انبعاث شروق واستخدام قوة الحركة واستعمال انما تتركب من غير ذلك من التباد
 مادة مقبول تلك الصورة وانما تتنازل لكونها تام لناعية مني كما هو في مثل ذواته والوجودية ذواته وتعلم من ذواته كينونية غير
 في كل فتتبع صور الموجودات الخارجية صوراً معتقودة وقال في بعض مسائل العلم انما هو حصول الصور المعقولة وهي مثال
 ما مر في ربي ذلك مطرد في علم تقديم الحوادث وعلم لباري تعالى فعل مقدم على المعلوم الخارجي وصور المعلومات عالم
 قبل وجوده ولا يجوز ان يكون تلك الصور عند حاصلة في موضع آخر من حيث لا يمكن ان يكون ذلك من ان يكون علوها واولها
 اجزاء لذاته لا يودي الى كثر ذواته ولم يكن صوراً معانته اذ لا تنبئ الى ان يكون من الموجودات غايية ذواته العلم
 بها ما يكون لا صور فليفتي ان لا يكون في صفة ربوبية ثم قال فان مدرك حقيقة بذاته فلا بأس بان يخط
 لعلم انشيق من ذلك ان يكون اني ذلك جناب لعان مطيع ما سباني دار لغرور وطمس من نفسك شيئاً عجرت عند ملكة
 المقربون انما غيرهم يسلمون والاولاد العارفون فان اردت لمع من ذلك في بدني خلواتك وفرع ذو يا قبلك ليجت
 لك حادث تظلمن به ذاك من فعمل من متنازعين على حاسمة بالاشياء جارية عن حورية تامة بذاته تعالى وتلك
 الصور ليست جارية بذاته فليفتي ولا دوراً محصلة لها فهو منفي الكثرة بحسب الاجزاء الكثرة بحسب الصفات ولما يلزم من شدة
 صفة كثر في ذاته وبذاته فليفتي ان في الاشارات ان كثره لو اريد ان تتنظم الوحدة فكلماته في الاشارات والاشياء وبعض
 مسائله مطالبة متقدمة ليس في احد لها لذات ماني الاخرى فما زعم لخلق الدواني في شرح استقامة العنصرية ان كان
 في اشياء ماني لائق الاشارات وانما روي في اشياء بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يبين ان اتي

هذا هو الحق

ختمه جلاله عليه السلام
 صاحب في ليرة كريمة

كما يخفى وفيه نظم من وجهين الاول من صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة صورة العقل الاول بل بواسطة ذات
 العقل الاول فان وجود العقل الاول متماثل من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم بالعدم والمعرفة يستلزم العلم بالوجود
 ولذا لم يصار بحكم العقل الاول الى صورة مستلزما للعلم بالعقل الثاني اعني بصورة وانما يلزم صدور صورة العقل الثاني
 بواسطة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود
 العقل الاول ووجود الثاني من النظر فيمكن ان يتل ان الصورة لا غلب بين الاثنين اعتبارا نفسيا فتتبع قطع النظر
 عن في مبادئته تعالى وهي بهذا الاعتبار واسطة في حصول الغيب منه في صورة شائبة والثاني اعتبارا في مبادئته تعالى
 وهي بهذا الاعتبار واسطة في ايجاد حصول الاول في فهم منها انه لو كان غير تعالى بالاشياء يحصل صور في نفسه
 اما ان يكون تلك الصور لوازم ذهنية وفارسية او لزوم مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول كما ان ذلك لا يتصور
 لاحد من غير ان يكون وجوده وجودا خارجيا لذي هو عين ذاته محضة ولوازمه انما هي رتبة لا تكون له حقائق
 خارجية بصورة عليية ذهنية ولا غيبية مادية الا بالذات هذا لا يرد اختصاصه بالعلم بالواجب تعالى بل هو وارث بقايتين
 يكون لهما علم عبارة عن الصور في نظرنا اذ لا ضرورة ان التماثل النفس بالصور النفسية الخارجية ان النفس لا تتصف
 بحاقي النفس بالصفات النفسية الخارجية يستلزم وجود شيئين في الخارج وفيه كذا مستقيم عليه اشار الله تعالى في قوله
 انما هي صفات حكم مقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنية لا نهائية من حيث عقده تعالى له لا مطلقا وعقده له ان كان عين
 ذاته يمكن عقده له انه يدرى ان العقل الاشياء باعتبار ذاته يلزمه ذات الاشياء قدوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته موصوفة
 بالاشياء يدرى باعتبار عقده له انه فيكون صورة علمية لوازم ذهنية كما ان الغيب في العلم ان الغيب من صور ظهور
 في ذاته تعالى من حيث صور حصولها في ذاته تعالى انما هو تغيير كون ذاته تعالى عما بهما في ان اشياء تفصيلا وجنين معنى خفية
 تعالى به في صدور رابعة عن علم ذلك لا يستلزم حصول الصور في ذاته تعالى حقيقة متميزة بعضها عن بعض بل يمكن فيكون
 ذات تعالى بحيث لو اعتبر العقل نفسا شملت هي عليه بعنوان الوحدة من وجودات المعلومات كيقول في العقل الصور كشفا
 لمطابقة تلك الموجودات حقيقة فعرو عن تلك الحقيقة مستندة لحصول الصور في العقل بالاعتبار المذكور بحصول الصور
 في ذاته تعالى كما هو شائع في اعتباريات فانهم يقولون ان البنية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية ومعنى التركيب هو حصول
 الاجزاء في المركب وبنيته الاجزاء العقلية كما يحسن الغرض حصول حقيقة في البنية البسيطة بل حصولها انما هو في العقل لكن
 انما كان حصولها في العقل بسبب تلك الحقيقة اياها من عيدين باجتماعها بالاشياء كما ان الاشياء جعلوا حصولها في العقل حصولا
 في البنية واعتبروا بالمرتب منها في العقل وكذا الحال في اعتباريات معرفية علميات وتكون ذات العالم بذاتها بالحيثية

الذات كذا في صفة الاستيعان عن علم واستعداده عند رتبه نظام شيئا من كنهية المذكورة مما ذكره الاستعداد على تعالى بالهيات
من حيث هي مبيات تلك كون كونه تعالى مائلا لشي من شأنه ان يحلله لتعلق ان هية وجوده كافي في علمه تعالى بالهيات والوجود
مغاويره متوحد مع كونه محال لتقسيمها قسمة منصبة بغير في غاية الاستعداد وتكون الذات تحت مشكاة على الوجودات المعلولة
منها فهو معدود عند كون تلك الوجودات متشعبة بغير تسمية بعد تفصيل يستلزم عدم علمه تعالى بخصوصية كل واحد من الوجودات
من سبيل سوي في سائرته في كون امره بسيط شكل جهة علمها بخصوصيات. وكثيره غير موجود ولا متشعبة بالفعل ليقال
مع انه يذوق على بغير تعددات الحفنة يستلزم كون ذاته شيئا علميا بخصوصيات الوجودات من دون حاجة الى تلك الصور
معدود متشعبة بعد ما تعرض على وجه بعض الوجود التي مذكورة في ثلث اشارات دون في اشترطت على نفسي
ان صفة تعددات لا تعرض لذكرها عند وفيها اجدون في العالم. عقده وليست وجه لتفصيل عن بغير. المتصايق بها ناشيا
لكن السطر ذلك مع ذلك لا جد من نفسي خمسة ان لا شير في هذا الموضع في شي من ذلك صفة فاشير به شانه خفيفة يجمع الحق
شبه المنهية بغير ذلك قلوب معاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو مفرد يتلاقى في ذات
الوجود عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصانع التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تغفل شيئا بصورة تصور يا تو تصور جا
في صفة عنك ما بانصرك على مشاركة عن غيرك مع ذلك فانت لا تغفل تلك الصورة بغير بل كما تغفل تلك الشئ بها
انك تغفلها ايضا بنفسها من غير ان يتضايف تصور فيك بل بها يتضايف اعتبار انك المتعاقبة بربك تلك الصورة فقط على
سبيل تركيبها اذا كان ما لك مع ايصدر عنك بشارة غيرك في الاحكام في ذلك بجان المعامل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مادة فيه فيه لا تغفل انك كونك محلا لتلك الصورة شروفي تتفكك اياها فلو حصلت تلك الصورة بوجه آخر غير انك
مفسر المتفعل من غير معلول فيك ومعلوم ان حصول شئ لمعامل في كونه حصوله بغيره ليس دون حصول شئ لمقابل فاذن
المعلولات. لذاته للمعامل الخا على لذاته ما علمه له من غير ان كل فيه فهو ما قل اياها من غير ان يكون هي حالة في ذاته
بما في قول قد علمت ان الاول معاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقده لذاته في الوجود لاني اعتبارا معتبرين على ما امر
او حكمت ان عقده لذاته على لعقده معلوله لاول فاذن حكمت يكون العلين اعني ذاته وعقده لذاته شيئا معدا في الوجود من غير
تغاير حكيم يكون معلومين معنا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا معدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون معدا
لها لاول وكون الشئ في متغرا فيه حكمت يكون تغاير في العلين اعتبارا محضا فاعلم بكونه في المعلومين لكان ذن
وجوده حصول الاول هو نفس تغفل الاول با من غير تغاير في صورة مستفظة تغفل في ذات لاول تغفل من ذلك فلو
كانت الجواهر العقلية تغفل باليس معلولات لها بخصيص صورها فيها وهي تغفل لاول او حجب وانه موجود لا هو معلول لاول

واجب كانت صورة جميع الموجودات الكلية وجزئية على ما عليه الوجود من صفة في الوجود الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك
صور لا يجوز غير ذلك بالبيان تلك الجواهر واصوره تلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عن علمه شئ من ذلك من غير لزوم
منه من الحيات من ذكره وادراكه وان كان من شئ ما لا يتحقق وجود ذلك الشيء مع عدم وجوده ليعمل في الخارج و
ان كان ذلك وجوده فلو لم يبق وجوده ليعمل في الخارج وادراكه وان كان من شئ ما لا يتحقق وجود ذلك الشيء مع عدم وجوده ليعمل في الخارج و
بشيء يتحقق نسبة مخصوصة ولا يصدق في حقيقته فري و ان كانت وكذا من تلك النسبة وثانيان شئ تعقل الواجب
صور موجودات الكلية وجزئية بواسطة حضورها في الجواهر المعقولة وتعقل الواجب تلك الجواهر مع تلك الصور
ونعلم الواجب تعالى به متنازع عن تعقل تلك الجواهر تلك الصور في صفة في الوجود الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
في الجواهر مجردة على صور القدر سنة ورافعا بانه ذاك ان وجوده معلول له ول هو نفس تعقل الواجب ياد
قد يكون صادرا بالاعتبار بل بالاجاب في وجوده لا تزل قولك اعترف وان علمه تعالى و علمه قد تعقل عن قدره
معاينة رى مستندة سقراط ان الموجودات الحقيقية موجودة في عالم الالهي غير كائنة ولا اثره بل هي باقية ابداني صور
مغايرة عن المادة قائمة بانفسها وان علمه تعالى عنها وعن تلك النسبة انفسها وتسمى تلك الصور بالنسب الاقلاطونية واحترق
عليه تدعى المشايخ تارة بان الصور والاشياء و النفسية والاشياء والاشياء وكائنة قائمة بذاتها تصور تلك الشئ مما
يتكلم في الحقيقة في العمل فاذا انقضى شئ من جزئياتها الى فعل فله حقيقة في نفسها مستندة الى العمل فلا تستغنى عنه الصلوات
بالجملة لا يجوز ان يختلف حقيقة واحدة بالانتماء الى العمل والاستغناء عنه واجب عن الشئ المتقول في سلكه الا مشرق بانكم
قد عرفت بان صور الجواهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قسم الى اشئ به وجود في حيان وجوده في الالهيان فاما
بازان يحصل حقيقة الجواهر في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي المهيبة قائمة بانفسها ولها اقسام في ذلك
اعلم ان لا تتصور بذاتها كمالا غير ليس لكمال المهيبة الحقيقية كما ان شئ المهيبة الخارجية عن الذهن
من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها كمالا وضمنه لذهن وليس بها من الاستقلال بالمهيبة
الخارجية حتى قسم بذاتها كمالا غير ليس لكمال المهيبة الحقيقية كما ان شئ المهيبة الخارجية عن الذهن
مختلف عن غيره بخلاف ما عليه افراد طبيعة جنسية حيث انه يرجع ذلك الى الاختلاف بالفصول ثانيا بان الجواهر جنسية على
ومع ذلك لا يختلف افرادها بالجوهرية والعرضية بل بتمايز شئ الحقيقة في الذهن فيكون جوهر ثلث هيئة بغيره
بها هيئة شئ وجوده في الحيان ليس في موضوع اي بذاتها المهيبة معتقولة عن اموجوده في الحيان له في موضوع وبها
الحال لا يختلف يكون بذاتها المهيبة في الذهن ليست بهذه الهيئة وسيجي تحقيق الكلام فيه ان شاء الله تعالى وقال السيد الشريف

فی بعض نسبتها کما جازان یکان هیهة واحدة بخارج من الکلون و افراد من الشخص و بهیة بعضها اشد و قوی من بعض
 فی الوجود و ایهویة و اکثر منه فی کثرت مرتبة علی تلك الحقیقة کک یجزان یکون کل منها نحو من الوجود یکون فی الکمالیة
 کیت ما یفتقر الی موضوع هانت لعدم کون هیهة واحدة فی الخارج الوجود و فرد من افراد الشخص قوی و اشد من خواصر
 علی تقدیر تسمیه لا یوجب جو کون هیهة واحدة مختلفة بالافتقار الی موضوع و عدم الافتقار الیه اذ الافتقار الی موضوع
 انما یشأ عن نفس الذات کما تقر عندهم فالذات سنی کون نفس ذاتها و جوهر حقیقتها منتفذة الی الموضوع لا یکون ان
 یکون سمعنیة عنه فی نحو من الخارج الوجود و الا لم یبق تلك الذات تلك الذات بل تغلب الی حقیقة اخرى و لما الاختلف
 بالشد و الضعف فاما یکون باعتبار شأخصهتها و کین بها الشخصیة و بالجمد نفس ایهة یکون ان یختلف بالقیام بالشیء
 و عدم القیام به لان التماثل فی نفس معنی و هیهة متصور فی جمیع آثاره و ایهة الیهة علی ذلک استکماله تعالی بالعیری بالامر
 المنفصل عن ذاته و اکتسابه تعالی العلم لذلک یوصف کما یتبع عن تلك الصورة فاما بان معومات تعالی لما كانت غیر
 متما هیهة یجب ان یکون صوراً ایهة کک ضروریة صدور البعض بواسطه البعض و منتزاع صدور اکثر عن الواحد مع قطع
 النظر عن ذلک اما امور الغیر متما هیهة مرتبة مطلقه کما اثبتہ المحقق اشد فی و غیر من مختلفین فیدر وجود امر غیر متما هیهة
 مع الترتیب فیجری فیها برین بطلان قسلس و اعلم انهم قد ابدوا کلام فلاحون بوجود من اما و یل فیها قسلس الخارجی فی
 کتاب یحیی بن ابراهیم بعد ذکر ان مدخله قائل بان للوجود صور مجردة فی عالم لا کک و ربها یسیرها مثل الیهة و هیهة
 لا یقدر ان یفعل بل هی باقیة و ان انقی تدثر و نفس انما هی ذلک الوجودات سنی ہی کامة و ان ارسلوه شیع علی العالمین
 بالمثل و الصرقة بخارجان ارسلونی کت بر فی ربوبیة المعروفة بأشول و حیا غیبت الصور الروحانیة و قسلس بانها موجودة
 فی عالم الربوبیة فذلک یخلو بذلک و اقل ان خذت علی تلوا بر من احدی ثلث لئلا ان اما ان تكون قسلسه و اما ان یکون
 بعضها لا ارسلوه و بعضها الیسس له و اما ان یکون بها معان و نادریدت یمنق بوجودها و ان اختلت تلوا بر بافتقار
 عند ذلک و عند فاما یلین بارسلوه مع براعة و تیسطة و جلاله و ایهة المعانی عند المعنی الصور الروحانیة انه یناقض نفسه
 علمه و هو العلم الربوبی فبعید و مستکبر و ان بعضها لا ارسلوه و بعضها الیسس له فیهو ابعدها و اذ الکتب ان الحق کک
 اشهر من ان یلین بعضها انه منحل فبقی ان یکون بها تاویلات اذ اکشف عنها و تقع لشک و بحیرة ففتون منها کما
 باری علی جلاله باغیة و ذاته بها انما لجمع احدا و ذلک له معنی اشرف و افضل و اعلی بحیث لا یناسبه فی نتیة و
 و ذلک کله شی و ذلک شبهة حقیقة و لا یجاز انهم مع ذلک مرکین بر من وصفه و اطلاق لفظه فیه من بذلک و الا لا یقدر طبعه علی
 فان من اواجب ضروری ان یعلم ان مع کل لفظه نقولها فی شی من او صافه معنی بذاته من المعانی لقی متصور

من تلك النقطه وذلك كما قلنا معنى شرف واسمى حتى اذا قلنا انه موجود مع ذلك ان وجوده ليس كوجود مادونه
 واذا قلنا انه حي علمنا مع ذلك انه حي بمعنى شرف وعلى من الحي الذي هو وركب الارض في سائر جهات الارض
 لمعنى في ذم من استعمل للخاصة التي بعد الطبيعيات سهل غلبه فيقولون ان الله تعالى ومن ملك سبيها
 فمعنى مع اسلم حيث فارقناه فنقول لما كان اسارى وقتله من حيا مرتباً بهند ما لم ينجح ما فيه فيجب ان يكون صوراً
 بجاد في ذاته بل من الاستشهاد واليقران ذاته ما كانت باقية ولا يجرى عليه تغيير القدر فما يورث في غير ذلك
 باق غير الاشكال الصغير ولولم يكن للموجودات صوراً آتية في ذات الموجودات هي مريد في الذي يوجد وعلى مثال غير
 ما يفعله ويبدعه ما علمت ان كنه في معنى عن غلبه من مبدء القوس بان ما يوجد وما يورثه في ذاتها وعلى غير قصد
 ولا يورثه غرض مقصود بارادته وهذا من كنه الاشياء في ذاتها معنى يعني ان يعرف ويصور اقاديل الحكما فيها
 ثبتت ومن الصور الالهية لانها اشبع قائمة في ماكن خارجة عن ذاتها قد بين الحكيم اسطاطا ليس يلزم ان يكون
 بوجوده العوالم الكثيرة في كنه في الطبيعيات وقد شرح المفسرون كلامه واقاديلها في الايضاح وبنيت ان يتدبر
 في ذلك طريق الذي ذكرناه في الاقاديل الالهية فانه غلبه النقص عليه المثل في جميع ذلك واما ما نمر شديد في
 كلامه ونسبها ما قال صاحب الفرق المبين في بعض كتب ان الصور لمجردة عن الموجودات بها هي
 ولا تعاقب ولا تتجدد بها بالقياس ان القدس حتى ثابت من كل جهة وانما انما المرسلات والمرسلات على
 الطرق بل كاشفاً عن الجوهرية خاتمة ومرسلات على ما صدق ورثته من مساوية بحسب مراتبها الشخصية ان
 اما هي متفرقة موجودة في الواقع مع قطع النظر عن وقوعها في حق تنقية مسيدين والنفوس والحق في كنهها
 بالقياس والبعدي كانت موجودة دهرية ثابتة وان كان وجودها في الوجود في زمان في عدد معين مرتبة وان
 برخصت بها هي متفرقة الوجود بحدودها متفرقة بالتساوي والتساوي كانت موجودات ذاتية متفرقة بالتشعب والتعدد
 وانه كان وجود الشيء في نفس الامر موجود في نفسه لا يعمل مستقل مع قطع النظر من خصوصية ظروفه ولا وعيته
 وان تعين ان كان ذلك عين موجودة في ظرف ما بخصوصه فان الخصوصيات المتفاوتة لا اعتبار في ذلك وان كان
 عليه بالتساوية هي المعلومات باعتبار كنه في نفس الامر بعد ان يكون باعتبار الخصوصية التي هي التي هي
 في ذلك من الاشياء قد تمضي اثر في كنهية حيث قال يمكن ان يقال المراد بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار وجودها
 عند تعالى في خلق الصور على الاشياء باعتبار الصور اسلم في كنهها من حيث محدودية كنهها لا اعتبار رواد
 فيها هذا باعتبار كنهها في تعالى تهت وانت تعلم ان المروي عن قلاطن الداسب الى انه يوجد لكل نوع من

من المادیات فردانی چه می قابل المتقابلات لانه ثبوتها متضاده و ذکر دلیل علی ان کل شی من حیث حضور عند الهی
تعالی باقی غیر متغیر و این هم من ذک مع ان عدم تغیر مادیات من حیث حضور یا عند الهی تعالی نایستند و چه در
کما روی عن فلاطین علی انه لو کان لمراد بالصرف نفس تلك الاشياء لم یکنه القول بالعلم افعلی المتقدم علی الایجاد مع
ذلك کله فی التوجیه مخالف ما اول اشاراتی کلامه کما لا یخفی و قوله و اراد بقیامها آه دفع لما اور علی فلاطین من ان
بعض الصور من فیکتفون قائمه بذاتها و اما وجه الدفع ان معنی قیام تلك الصور بذاتها عدم قیام بذات الهی
تعالی فبجوز ان تكون صور الوجود من قائمه بموضوعها غیر قائمه بذاته تعالی و یمکن ان یقال بجوز ان یکون نفسی فی
بغیر فی عالم و قد کما یفهم فی عالم آخر کما ان الجوز قیام بنفسه الخارج و قائمه بنفسه و فی لذین فی فهم و متبنا قان
بعض عدم قد ان مقصود فلاطین ان العلم نفس ذاته قولی فذاته بذاته سبب انکشاف کمن لما لم یحصل تميز لما لا یکون
و غرض من التثبوت و یمکن فی الثبوت صین کان العلم ان سبب تميزه مقدم علی وجودها حال بوجود تلك الصور و چه در
غیر مرتب ان ثانی من غیر قیامها بشی و لم یزل دلیل علی وجوب قیامها بغیر موجودا غلطی فی سبب انکشاف امر واحد
سبب فلا یلزم شی من المحذورات و نت تعلم ما فیها ما اولاً فذل ان القول بوجود تلك الصور وجودا غلطی من خصیه قیامها
بشی مما لا یفهم معناه اذ لو کان الموجود لفظی غیر قائم بشی لکان قائما بنفسه فیکون موجودا علیا و الفرق بعد مرتب
که علی موجود لفظی و تریبها علی موجود لا علی بعد ان عترف بكون الموجود لفظی غیر قائم بشی بل قائما بنفسه تحکم
محقق و اما حاصل ان استدل بكون تلك الصور موجودات غلطیه مع حصول بكونها موجودات بالخصیه غیر قائمه
بشی مما لا معنی له احد و اما ثانیاً فذل ان تعالی لما کان علیا سبب ما علی الایجاد فذل ان یکون مقدمه علی وجود تلك
صوره سبب علی القول بوجودها باوجود لفظی ذل یعنی به انحراف الوجود و تعلق معلوم و انکشاف ضرورت ان تلك
الصور لم یست بوجوده صلا فی مرتبه ذل ان الحتمه فیلزم تميز لشی من دون وجودها و وجودها یملکها لان تلك
الصور منصله عن ذاته موجوده بوجودات متخارجه متخارجه لذاته بعد مرتبه ذاته فذل محیی عن الاشکال و اما ثالثاً
فذل ان التوجیه مخالف لما عمل الفارابی کلامه علییه فیمین قبیل توجیه القول بما لا یرضی قائمه فهم قولهم
قول سبب الصور آه بذاته و اراد مشترک الوجود علی اتباع کشایه و علی مختار فلاطین و قرر و الشارح فی بعض
حواشیه بان تلك الصور یقتضی ان تكون واجبه لذاتها کما یمکن فی موضع غیبی ممکنات قائمه عند تعالی غلطیه
ان کان بعدم سابق فبذل العلم ما بالصورة فبذل الکلام لیهما حتی یتسلل بنفس ذل تعالی بنفس ذاته تعالی کافیه فی انکشاف
ما لا صورته فذل حاجه الی توضیح الصور و ان کان فیضا بها به العلم سابق یلزم بعد و تلك الصور بل اراده و انحراف

بعض الصور

لغفلت فيكون عند معقوليتها وجودها وعلته وجودها معقوليتها فيكون ان تكون علة معقوليتها معقوليتها وعلته وجودها وجودها
 وقد سئل فيها ان يكون صدور هذه امور مرتبة عقلية بها يجب ان تكون موجودة عند عقليتها بها ان معقوليتها يجب
 ان يكون موجودة واذ كانت موجودة يجب ان تتقدم وجودها على عقليتها لانه لا يمكن ان يكون لها غير الوجود فان كان يجب
 ان يكون معقوليتها بها نفس وجودها فيقول ان عقليتها ليس صدور اول وجودها هو تقديرها لشيء بل صدور وجودها
 بان النفس منه ما مشهور معقولتها فيكون صدور وجودها بمرتبة بل مرتبة متى هي المعقولات فان صدور وجودها بان تحقيق
 رشاها بان لا مشهور معلومة له وقل ان عقليتها كون هذه الصور موجودة عند نفس صدورها وعلته بان يدر عن وجودها
 هو صدور وجودها عند ليس يحتاج الى علم آخر لعلكم به انه مبدء وجودها عند صدورها في موضع خفي ولا ينبغي ان من فكر
 صاحب ان تنقضي هذه الاقوال ان ما مشهور لصدوره عند لو كانت امور ثابتة ما يحتاج الى امور عقلية سابقة عليها
 واما لو كانت امور عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صور اخرى عقليتها بل يحتاج الى عين العلم بها فلهذا في ثبات علم
 آخر سابق عليها واما بعد علمه تعالى بذلك لصدور العلم بمرتبة عين ايجادها وعلته ان كان عين ان لا يخلو في
 صدور وجوده عين خاغل في عدم سابقا عليه فلهذا تعالى بذلك لصدور عين فلهذا ما معقوليتها من غير احتياج الى علم سابق عليها
 بمجرد موجودات اعنيته فحصل في سبب الشيخ واما ما قبله اشياء يرتفع في ان ما يرى تعالى علمين بارشاد جماد
 وتقسيمي ووجودي بخبر علم تفصيلي لوجودات اعنيته وهو نفس صدور العلم بمرتبة تعالى وثانيها علم تفصيلي لصور نفسها
 وهو عين فيضائها عند العلم الاجمالي الذي هو عين في مرتبة المعقولات في فضاء الصور بمرتبة ذات دون عينها ومرتبة
 اعنيته فليكن ان موجودات اعنيته غير علم تفصيلي بالصور ولذا يحتاج الى علم سابق عليها وعلته تفصيلي لصور
 عين ايجادها وقيدها عند علمه تعالى في علم تفصيلي سابق عليها بل يكفي فيه علم الاجمالي فخال وانظر سبب في ثبات
 تعالى في العلم فلهذا عقليتها لاحتاج الى آخذ معلول تلك الصور لكونها كنهية موجودة مسبقة بالعلم وليس
 عليها بواسطة صور اخرى فتكون تلك الصور معلومة له تعالى بخبر من العلم الاول علمه لمحقق بها قبل وجودها وشار
 به العلم وصدور نفس ذاته تعالى وبه علم اجمالي بسببه وذلك في علمه تعالى بعد وجودها وشار به العلم وصدور نفس ذاتها
 الحاضرة عند تعالى في حضور العلوم عند علة وهذا نفس متحقق في تلك الاشياء التي هي ذوات سوريات تعالى
 توسيع الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء والجواب من قبلهم ان العلم لاجمالي الذي هو نفس ذاته تعالى غير كاف
 في صدور موجودات اعنيته عند تعالى بل لا بد من لصور عقلية المفصلة لئلا يكون صدور الموجودات اعنيته عند
 بلا امتياز سابق واراثة تقدمه العلم اذ كان عين الايجاد فلا حاجة في صدور عن الفاعل العلم وادراك

والتحقيق

علم سابق عليه لا يتصور علمه تعالى عندهم في الصور بل يقولون للباري تعالى علمه كما في جوهرين ذاته وهو العقل البسيط
الذي هو سببه المعقولات منفصلة وهي أصل العلم المتقدم الذي هو عين الذات مستلزمه فيشأن الصور العقلية
لتي هي من لوازم ذاته وهو خير كاث في إيجاد الاشياء لخره بهذا الظاهر انفسه بين الصور وذوات الصور فان علمه
تعالى بالصور عين فيضها عنها فعله بذاته علم بها اذ هي لذاته تعالى وهو يوجد في معقولاته وعليه بالاشياء
وخره يمكن في علم سابق على وجودها فوجود الصور ما كان علما لم يقف على علمه فقلنا يحتاج صدور الصور في ان
يكون مسبوقا بعلم آخر واما الاشياء اما فليس وجودها في انفسها نفس معقولاتها فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم هذا
الاعتقاد من كلامهم وقصر على فهمه وحق ان ذلك الحكم محض لان المتون بعد سبب العلم على إيجاد الصور ان كان معناه
ان العلم لا يجهل في غير سابق عليه فهو خلاف مصر ما يتم وان كان معناه ان العلم التفصيلي غير سابق عليه ان كان
مطلقا علم سابق عليه فلا يجهل في تعاضدهم بجمعه وان كان معناه ان مطلق العلم غير سابق عليه فيلزم الجهل
قبل إيجادها حال محال وواجب سبحانه كما انه يرى ومنزود من الجهل حال لا يجهل ذلك هو منزوع عنه قبل الايجاد ايضا
والم يلزم كون الصور منقوطة بدراة وذواتها في القول بان الصور علم فلا يقتصر على علم آخر سابق عليها من ان
نقول بان رتبة العلم كما ليا جوهرين ذاته المقدسة وهو العقل البسيط اذ على تقدير كون وجود الصور علما غير مقتصر
في علم آخر سابق عليه لا يكون له علم كما في جوهرين ذاته المقدسة ووجود الصور ليس عين ذاته المقدسة كما لا يخفى فلو كان
للعلم كما ان بسيط الذي هو عين ذاته المقدسة وفيها الصور ممكنات كذوات الصور فلا وجه لكون ذوات الصور صادقة
بعلمه واداة سابقة وكونها صادقة بلا علمه واداة سابقة عليها فلا يكون علم الصور عين ايجادها كما ان علم ذواتها
عين ايجادها وكما ان صدور الموجودات الخارجية بلا اعتبار سابق واداة متقدمة محال كذا لك صدور الصور بلا اعتبار
سابق واداة متقدمة محال وما وجه الفرق بينهما ان العلم كما لا يخفى على متل على ان الموجودات الخارجية قد ما وهرية
عندهم على تقدير كون العلم نفس ايجادها في الصور المرشدة في ذاته تعالى يجوز ان يكون العلم بالموجودات الخارجية ايضا
نفس ايجادها من غير حاجة الى الصور المرشدة في ذاته تعالى فحال العلم يتل ان لطف بقرينة قوله قدس كاستي
آه يعني ان تلك الاشياء معلومة له تعالى قد ثبت ان العلم ان ما بعدة يوجب العلم التام بالكل ولما كان ان
سببانه علمه للعلم من غير قوسط امر بينه وبين ذاته تعالى وهو سبحانه يعلم ذاته الحق بالعلم المصور فيكون الاشياء
بأسرها منكشفة عند انكشافها من غير صورة ظلية قوله فحقيقة العلم آه علم ان حقيقة العلم هي وجود
خروجها ثم بذاته وذلك الوجود تصور على ان رتبة صدور شي بنفس ذاته العينية شي مستقل في الوجود بالنفس

قائما بذاته وجودا حقيقيا كوجود المعلول بحسب وجوده بمعنى معلية ذاتها ان يكون ذلك الوجود وجودا حقيقيا لا حقيقيا
 كوجود ذات الجوهر لنفس ذاته ولا شك انه وجود حقيقي الى كون ذات الجوهر وجودا حقيقيا لذاتها وثالثها وجوده تحت صورة
 الجوهر لانه قد تنفقا على ان انوار الوجود من الوجود كمن يتحقق لعدم المحسوس واما السخوة اول فاسطاس
 من كلمات الشيخ وانه غير كاف في تحقق علم العلة بالمعلول عند موقوف على قيام صورة المعلول بذات العلة
 قال الشيخ في تعليل صور موجودات مرتبة في ذات ابراهيم تعالى اذ هي معلونات بها وعلية بها سبب وجودها
 على عدم معلية بالمعلول ليس بالاصح ولكن الشيخ استعمل قد بين يكون في "سخوة" لعدم حضورها وقد تبعه المحقق لطوسي
 حيث قال في شرح الشارح حصول الشيء فاعلم في كونه حصة لا غير ليس دون حصول الشيء تعالى فاذن معلونات
 الالهية للعقل انه على ذاته معلية لمن غير ان يكون في ذاته في ذاته في ذاته
 كذلك في نفسه الله تعالى في قوله **والماله وجودا** يعني ان الالهية وجودا في نفسه بمعنى حضوره عند
 نفسه وهذا المعنى يستدعي المفارقة بين الشيء والشيء الذي هو عندنا فنقول ذو واما ليس لكل منها ذات ذات
 وذات معلولة بل لكل منها ذات واحدة فاذا كان العقل لذاته فاما بل ان يكون العقل متاخر لعقل بعينه
 ثبت ان هذه رتبة لا تستدعي المفارقة فافهم ان حضور الشيء عند نفسه يستدعي المفارقة بين الشيء ونفسه
 بشي بان العينية عبارة عن الوحدة وعدم الثنية وهي ما تستدعي مفارقة ايضا يقال في ذلك وبه الاضافة
 لا تستدعي المفارقة اصلا والادراك يقال انه عدم غيبة الشيء عن نفسه فان ذات الشيء الجوهر لا تغيب عن نفسها
 وان لم تكن حاضرة عند نفسها والادراك والشعور ان كان امر اثباتيا وعدم الغيبة امر عيني لكن المقصود من هذا التفسير
 ان الادراك ليس بامر اذ هو تعريف الوجود بل هو سبيل الى معرفة الوجود **والمشهد** به وبذلك
 عليه آه قال الشيخ في مقالة للثانية من آيات الشفاء في العقل معقول في ان الله تعالى تام بل فوق التمام
 بعد ما بين ان وجوب الوجود عقل محض فانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه فان ذات العقل وعقل ومعتول
 لان هناك اشياء مشتركة وكل من تنكر قليلا علم ان العقل يقتضي شيئا معقولا وبه الاقتصار لا يقتضي ان هذا
 شيء آخر وبوجه المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتصار يوجب ان يكون شيئا آخر وبوجه
 آخر من وجوب ذلك وبين ان من حال ان يكون ما يتحرك بوجه متحرك ولذلك لم يتبين ان يتصور فرقتهم
 ان في الاشياء متحركة لذاته الى وقت ان تدمر بان على مقابلة ولم يكن نفس تصور المتحرك والمتحرك يوجب ذلك
 اذا كان متحركا يوجب ان يكون شيئا متحركا في شرطه انه آخر وهو ذلك مضاف بوجوب ثبوت الامر لا نفس المسببة

[illegible]

امر من غير ان يعلم ذاتها من حيث هي ككبر بل انما يعلم ذاتها بوجوب كلي مع ان الكلام في ادراك
 من حيث هي جزئية فلا بد ان يكون المدرك لذاتها ذاتها لا امر من غير ان يعلم ذاتها بوجوب كلي مع ان الكلام في ادراك
 قاس في شيئين وبوجه القول بحالة ادراكية بطل : كشفاها بترتيب على وجودها لقوتها العاقلة فكل كانت وجهها
 للقوة ما قد كانت مكتشفة عند ادراكها لوجودها اذا لا اثر ما خلف عن مبدئ فيصير محصورا لاشياء غيبية من الحقائق
 و لا يلزم ان يكون لادراك الواحد مؤثران في مرتبة واحدة لا يقال لخالقها ادراكية لورثة اثاره عند وجودها بقلب الوجود
 يست ككبر انما نفوس احواله امر ممكن فهي بالكلية في حدتها و باطل في ذاتها كسائر الممكنات من الصور غير ان كانت
 مطلقة في نفسها من جهة عدم الذي هو اصل اشياء ونوريتها مستفادة من لوجودها نفس ذاتها من نورها وجودها
 و الفرق بينهما بين الصور من جهة ان كانت في شكل في ذاتها لوجودها و استيفاء في ذاتها لوجودها
 من مقصود من هذا الكلام ابطال القول بحالة ادراكية مطلقا مع ان كانت في ذاتها لوجودها
 كشفا لاشياء عند القوة العاقلة انما يكون بالحكمة الادراكية العاقلة به قايما انما هي و الصور لخاصة فيها ليست
 مناشي لا كشفا لاشياء عند القوة العاقلة انما يكون بالحكمة الادراكية العاقلة به قايما انما هي و الصور لخاصة فيها ليست
 صحيح و انما في ذلك قول اذا لا اثر خلف عن مبدئ مسلم لكن لا نسلم ان الاشياء اثار وجودها لاشياء عند القوة العاقلة
 فليس بوجوب صور لاشياء غيبية عن الحقائق الادراكية و الحاصل ان كون الاشياء في الاشياء و حصولها مطلقا كانية لا كشفا
 بل باطل فان قيل غرضه ابطال القول بحالة ادراكية في علم النفس بذاتها علم المبررات بانفسها يقال بذاتها ان كان
 مسلما لكن ياتي عنه اقول في الجواب في الظاهر منه ان العلم ببارقة عن النور الذي في جنس الاشياء ان ذلك النوع من
 الوجود غير معلوم من حيث استناده اليه تعالى كما اختار فيما بعد و سيجي بيان ما فيه من غلط فاسط و وجه انشاء الله تعالى
 و انما في ذلك قول و لا يلزم منه غاية منافية اذ لا يلزم تحقق مؤثرين لادراك واحد من مرتبة واحدة
 اذ قيل ان الحقائق و الصور كليهما مبدء لان الاشياء مع ان لا يكون مبدء لاشياء اصد
 كما سيظهر انشاء الله تعالى و اما ان قيل قد اعترف اولاد ان الاشياء اثار لوجودها لاشياء في القوة العاقلة و قال ان
 ان مناط كون اشياء من الاشياء هو كونها في ذاتها و الصور اخص في القوة العاقلة ليست نوارها ذاتها بل هي
 مطلقة في حدودها ذاتها كحالة من جهة عدم الذي هو اصل اثارها فذلك من مناشي الاشياء و هذا انما قيل في الخصال
 و اما فاسط فانه لا ينبغي ان يكون عدمه غلبة لانه كما في ليس بغيره بل هو اشياء محض لا شيء يعبر عنه بعدم و اما ساد
 فلان كون الاشياء ادراكية بالكلية في حدودها كسائر الممكنات مسلم لكن كون الوجود انما هو غير ممكن و غير محمول و هذا لا يكون

نفساً في نفسه في محل المتخاريف في معرض مبطلات ضرورية ن وجودها خاص بين جواب لذت بل هو ممكن قبول
 كسائر المكنات فيكون غير خاص عن شوب عدم وبأجملته انوار المحقق انها لو اجاب سبحانه وخير ولا يخلو عن شوب عدم و
 خلقه هو من الوجود والوحي لا اعتبارا عقل فاقول في الوجود والخاص كلها بما سيان من بده البهجة كما ان الحكاية والصور
 سموت من بده البهجة واما ما يعاندهن قوتنا العاقل لا ريب انها مكنة بمجولة فهي ذاك في حد نفسها وبذلك بحسب نفس
 ذتها من جهة عدم لذتي هو اصل الظلمة فكيف تكون الاشياء مكشوفة عند ذل شيئا ان تكون مكشوفة عند من يكون
 منزه عن شوب حد فظلمة على رايه وظاهر ان القوة العاقلة ليست كذلك وليس كذلك وجوب لا حصل في الاشياء
 نفس وجودها بالحد والوقول في كاشية فوضيعة ان العلم بالبرهان كذا في شي خدشي وذلك بمفهومه لدية بحيث لا يثبت
 عند ذلك لا يكون الوجود بالفعل نفسه او بالضرورة لا يوجد لشيء ذم يوجد بعد فكيف يوجد لشيء ويضمر عند ولولم يكن
 موجودا بنفسه بل لغيره اعني المحل فكل جهز في ظاهره لم يفهمه بالتحقيق من حيث وجوده لانه اعرف في ان المرات لما
 كان وجودها بالفعل كانت حاضرة عند انفسها بانفسها والقدر في نفس مراقب لفعليته فعند العالي لذاته بده
 والماديات وجودها بالماضي لا يهاطل تشعيرها بها واما المادة وان كان وجودها بنفسها بالفعل لكن فعليتها فاعلية خوقة
 لا لا مستند وكما انها مستعدة وجوهي بهية بذاتها وفعلية قواها وجودها يتوقف على نظام الصور اليها فهي في مزاياها
 جوهرية في تشعيرها بها فلا تشعير غير فانفت العلم من المادة والماديات وقس عليها حال المراسل القائمة بالمشروعات
 في نظام العلم من شأن القدسيات فتعكرا لعل تمتلح الى لطف الله سبحانه انتم انتم انتم وجود الماديات مطلقا ما تبا
 بها كما يدعي عليه قوله وماديات وجودها في حيز الخاريف في حيز البطلان وان بمسبب المركب من امادة والصوره ليس وجودها
 مادتها فما ذكره من كون وجود الماديات لمادتها انما يصح في الامور كحالة في المادة لا في الماديات مطلقا لاسباب
 يقال ان ماديات تكونها استعدادات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر من حضوره لذاتها عند ذل وانها بل ذواتها تيب عن
 ذواتها وتفصيل على ما قال بعض المتأخرين ان الوجود لا يقضي انما تدعى ذل عن قبول كثره والتمانع عن استعداد
 في الانفصال وليس من يحصل لوجودي قد يكون ان يجمع اجزاء من من بقاها باليشمل ولا آخره فلهذا تفقه بالعلمه وها
 يعرب عن طهره ذل ولا يفوت آخره فرد يعده اوله وبذا بحسب الزمان وكل بعض فزمن منه فهو ثب عن بعضه تارة
 وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه تارة وبذا بحسب مكان فكل معدوم من كل وذا كانت ذواته غائبة عن ذل فكيف
 يكون نفسه وحضوره عند وجوده شبح بهالة والظلمة والضرقة والحمران كما ان وجود الاول من العلم والنور والجمية
 وقوله واما المادة وان كان الوجود على ما قال الشيخ المقلول معترفنا على المشاهدة في حكمه الاشراف وكان عند المشاهدة كون

شئی مجرد من ماده غیر غائب عن ذات هوار که ماده نفسها که قوا و خصوصیات آنها حاصل بالذات حقیقت است
 اما در ماده و اندکی شعاع و غیره بان ایستاد پس بدین تخصیص از بابیات نفعی سموا و سمورا و تصور و احصاء
 فیما در کما نیست ایستاد فی نفسها لا شیئا مطلقا او جوهر عنده لطیف نظر عن امتداد و جمیع ابیات کما تصور شئی تم
 بساطه من ایستاد سیمان جوهر بتجاری سبب الموضوع یعنی که اثر قوا و حکم و ادکت ذاتها بند است و عن الحاصل و بخوا
 و ما ادکت الصور تنفیها علی ان فیما حال الجوهر و البسیمة و ان مثلا لهما اعتبارات عقلیه ثم قول ان مبدی لكل
 ایستاد الا بجزء الوجود و ادکت عن ایستاد علی مدبهم و مع حاصلها ان نفس الوجود و اختصاصها بها بایات الجوهر
 کما سبق و لیس شئی بر نفس البسیمة متعلق بل او است خصوص فیما ان البسیمة و وجوده ایستاد لا یستاد الا البسیمة و وجوده
 فاعلم ان فی تصور ان نفس که خاصه و فکان و جب الوجود و فکان من ان یکون که و ان کان واجب الوجود
 یعنی ذات و لا شیئا مثل فکان البسیمة فکان یجب ان فی ایستاد ایستاد موجود فحسب و بطلان فکان فکان کل
 و جواب علی ایستاد من کل اتیان البسیمة ان کون شئی عاقل انما یکون بتیمة بالذات و کون فکان فی مدنی لا یعمل
 عامل عن ماده و غیره و لا شیئا و لا ماده نیست مجردة عن شئی اما که لکونها ماما انصورت الجوهر و انصورت فکیف یلزم کونها
 عاقله و انما و ایستاد ایستاد عن جوهر المستعد من حیث هو مستعد جوهر بتجاری و البسیمة و فکیف یلزم البسیمة و کما
 مع و شیخ حیث قول فی الفصل الثانی من المقالة الثانیة من ابیات اشعار جوهر و ایستاد و کونها بالفعل ایستاد لیس
 شیئا آخر لانه جوهر مستعد لکنه و الجوهر و انما لیس بها شیئا من الاشیاء بالفعل بل تعدیل ان تكون شیئا بالضرورة
 و لیس معنی جوهر بتجاری انما امر لیس موضوع فایات و بیا هو ان امر و ان لیس فی موضوع فانه سلب و ان امر لیس بیزم
 ان یکون شیئا بالفعل حیث ان فکان عام لا یمیر شئی بالفعل شیئا و ان العالم بالمرکب و فصل فیما و فصله ان مستعد
 کل شئی فصوره لیس لیس ان مستعد قابل فکان من بینا حقیقة ایستاد یکون بها بالفعل و حقیقة اخرى یکون بها
 بالقوة و ان یطر علیها حقیقة من فکان فیما فکان بالفعل یکون به و انما اعتبار وجوده و انما بالقوة و انما بحقیقة و انما
 و نسبت ایستاد فی بینا معین و نسبت به البسیمة و انما و فصل من نسبت که کت الی ما بوسیون و صورته فکان
 و انما فی ان ایستاد فکان لیس بها بالفعل الا بصورت و فکیف یلزم البسیمة و کونها جوهر و انما کونها
 مستعد لكل علیه و صور و لیس لها فکان و فکیف یلزم البسیمة و کونها جوهر و انما کونها
 صاحب لا شئی و لا شیئا من البسیمة فی غیر البسیمة فکان ایستاد فکان کما کما و انما کونها جوهر و انما کونها
 لا شیئا عن البسیمة و انما فکان مستعد الوجود و انما کونها جوهر و انما کونها جوهر و انما کونها

مفهومه و بالجملة مناطه بطلان الوجود لا بطلان المعنى والمفهوم ولا يلزم ان يكون مفهوم اشياء ايضا عاقله
 كونه ابط من كل مفهوم ليس كك ومن ثم قيل و قد ابيوت كوجودها خبيثه قد يكونها مجامعا لكثرة الصور
 بساطة ابيوتى و بالجملة لو كانت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن الصور لمى تتوحد وتصلت بها كانت بحسب نفسها انها
 بغير فطحة اى جوهرية اى شى كانت من صور فنى شبيهة لوجودها لا جناس فافهم قول الله فاذن ميزان تصحيح العقائد
 لا يبنى على كل محسوس من المادة ونحو اشياءها كما لا يبنى على تصور الذات بنية الحكمة عالم بذاته لان ذاته عاقله عند
 غير غائبة عنه فاذن انما لا يغير وقاؤه وان كان مجردا بانه بنفسه وتجهيزه حقيقة لعاقلة اى بعن المادة وملايها ونحو
 اذ ليس قاسما بالذات لا يكون عاقله بذاته وبهذا ظهر ان مناط العاقلية مجموع امين الاول كون الشى قاسما بذاته
 لا بالمثل و حزره عن الاوضاع مطلقا والثانى كونه مجردا بذاته عن المادة ونحو اشياءها وبهذا حزره عن ما يات
 مطلقا وما يتجدد بعمل عامل مع قطع النظر عن كونه جوهر او مركبا قتل و رتب كل ما يتعلق بهذا المقام قوله
 و ميزان تصحيح العقول اى العلم ان الشى الموجود بالنقل كخاضعة الذات لمجرد ما هو ان يكون مجردا عن المادة
 ونحو اشياءها بذاته او بعمل عامل ذا الشى كخاضعة الذات المجردة لا يمكن ان يكون اقرب من ذاتها و شى
 العقول كونه المجردة خاضعة الذات المجردة وكلها مجرد عن المادة ونحو اشياءها وان خاضعة الذات المجردة هو العقول
 بى شى كونه متعلق بهذا المقام انما الله تعالى فانظر قوله فى الشى الله من عن المادة اى انما كان حقيقة العقل
 حصول مجردا مجردا بقرينة ما به كما فى العقل نفس العقول بها اذ هو و شى اخر ما فى اولا كذا لذاته وكل مجرد قائم بذاته
 فهو عاقله عند ذاته غير فاقده بالذات من حيث انه يصدر فى عاقلها مجردا عن كل مجردى معتقده من حيث انها مجردة حصل
 بما مجردا بى ساقله لكل مجردة كذا بانه قتل وعاقل ومقول و اذ اثبت بذات الله تعالى ساقل لذاته وعالم لها لاننى
 على ما سب التجدد نصا بكونه حقا وعاقلا ومقول و بينا قل من وجودها قال الامام الرازى فى المباحث
 مشرقية ان لو كان علم المجردة بذاته نفس ذاته لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقله لذاته وليس كك اذ اثبات كونه عاقله
 لذاته يحتاج الى تبشيم برهان ضرورة ان اثبات علمه غير اثبات وجوده اذ ترى ان من اثبت وجود البارى تعالى نحو
 من البرهان فكيف فى اثبات علمه بى بل يلزم اقامة حجة اخرى و شار الشايع الى جوابه بقوله فاذا ذكرنا ان الله تعالى
 ان عاقلية المجردة لذاته عين وجوده عين حية فلا يلزم ان من عقل حية عقده عاقله لذاته الا انها يكون وجوده عين حية
 كما لو اوجب تعالى لكن لا يستحيل ارتسام حقيقة فى ذم من لذاته ان با كنهه لا يلزم من عقله ياد ان عقل كونه تعالى
 لذاته بل يحتاج الى استيفان بيان وبرهان قال الامام فى العبادات فى تدبر الكلام بى بى و سمع فان معهم ما كان

عبارة عن وجود الشيء بالفعل لا في موجوده بالفضل وكان وجود الشيء نفسه مدعى به انه قادر ان يكون الشيء ذاته الذي هو
 عبارة عن وجود نفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده في الحقيقة كما في الواجب سبحانه قادر ان يكون ذاته لا يزيد على
 حقيقة الشيء او حقيقة الشيء الموجود لا غير وان كان غير حقيقة حقيقة قادر ان يكون ذاته لا يزيد على حقيقة لا على وجوده والنظر لم يتفق بحكم بان
 هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله قادر ان يكون ذاته لا يزيد على وجوده في قوله لا يزيد على وجوده ومعناه بالمصدرين
 قد يخفى ان لوجود بالمعنى المصدرى سواء كان وجوده الواجب او وجوده الممكن لا يتحقق على الادراك بالمعنى المصدرى
 بوجه بل بالعكس بل لا بد ان يكون بالمعنى المصدرى متافرا للوجود بالمعنى المصدرى سواء كان وجوده الواجب او وجوده الممكن
 ولا يبيح حكم بعدم زيادة الوجود المصدرى ولا ادراك المصدرى على ذاته تعالى فان المعنى المصدرى ليس عين واجب
 بوجه وان ريد بالادراك والوجود مصدران متماثلان شبهة في ان مصدر العلم والعلم والمعلوم في علم الشيء نفسه بنفس
 ذاته بلا عيشة زائدة احد مصدرين الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان العلم وجبا او ممكنا وقد عرفت
 نتائج بان الشيء المقدس عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان محتلا ومقتولا ووجوده ليس من جهة منفعة بل
 هو معنى اتزاعى مصدر حقيقة الوجود لا انضمام معنى اليها فان نفس حقيقة الوجود بنفسها بلا زيادة ام عليها مصدر في
 عقل والعقل والمقتول فلا يزيد مصدر الادراك على حقيقة ما احصل سواء كانت واجبة او ممكنة ثم قال والواجب ان المراد
 بالادراك والوجود مصدران معنى زيادة الوجود على حقيقة ان يكون صدق عليها بحقيقة تعليلية هي استناد ذاتها
 بحاصل ومعنى عدم زيادة شئها بحقيقة تعليلية فيكون مصدر الادراك زائدا على الحقيقة غير زائد على مصدر الوجود
 وبالقرينة يبين ان مصدر العلم والعلم والمعلوم في العلم المحض هي نفس ذات العالم بلا عيشة زائدة فالمراد به خذ
 بحقيقة التعليلية في مصدر ما انتفاء الحقيقة التعليلية بهذا اذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حقيقة صلا تقيدهم
 او تعليلية مصدر الوجود لا ادراك معناه ان كلا من الترتيب واستعرفت لشارحه تعالى ان تحقق الحقيقة التعليلية لا يتأتى
 بعينه كون الذات مصدر الوجود بنفسها لا يتأتى الا بصيغ ان يحصل فافطره واجاب المصدر يشير الى في الاستفهام
 بان عقل المبردين وجوده الخاص لا يمكن بذاته لا بغيره وهذا النحوى لوجوده لا يمكن ان يحصل لغيره مثلثا والذي يحصل
 صورة عليه مطلقة بمعنى كونه موجودا فبها قد حصلت حقيقة موجودة شئ آخر فيكون في هذا النحوى لوجوده حاصله وحاصلها
 له انه فيكون هذه الصورة معقولة لا مستحالة لانه ضرورة ان كل وجود لغيره لا يمكن حاصله الا ان ذلك الغير له ذاته فله
 الغير عاقل لا يستلزم لوجوده في هذا الوجود بل في وجود آخر له عند الوجود بنفسه فعلى هذا لا يبرهن من كون وجوده في ذات
 لقائه بانفسها عين معقوليتها لذاتها ان يكون وجود ذاتها كغيره عين معقوليتها لذاتها بل عين معقوليتها لذاتها كغير

فلذا يرمى من نخل ذواتها سبحانه قلته لندو بها وانت تعلم ان محصل السؤال ان عقل المجرد لو كان نفس ذاته لكان ادرك ذاته
 مستلزما له ادرك كونه قلنا بل ادراك ذاته يحسن ادراك كونه قلنا لذاته والا لم يكن ادراك ذاته عين ذاته ونحوها بان
 ادراك ذاته عين وجوده اذ ليس له ذات عين وجوده اعطى القاطنة بغيره فلا يكون المجرد بحسب هذه النسخة من الوجود
 لذاته غير محبة وغير منطبق على السؤال اذ ليس محصل السؤال ان لو كان ادراك المجرد عين ذاته لكان ادراك ذاته في كل
 نحو من الوجود حتى يقع القول بان في هذه النسخة من الوجود قد تغيرت ولا بد ان حتى يكون ادراك ذاته بل محصل السؤال
 ان ادراك المجرد لكان عين ذاته فكل من عقل ذاته فلا بد من ان يعقل انه قد قل ذاته في نفس الوجود ان لم يكن مجردا
 غير عين محتوية لذاته بل عين محتوية لغيره ولعل الكلام وجهه لا احد منها فاعلم بالضرورة ان كون الشيء عامما
 يكشف عن المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقة فلا يكون بعلم نفس حقيقة لعل من حيث هي والا لكانت ذات
 من حيث هي بي مقصد فالصدق مفهوم لعل فان كل شيء في نفسه هو فلهذا يفتي كون الشيء عامما بنفسه من مراح
 غير نفس ذاته يكون مقصدا عاما فلهذا يكون علمه بجزءه عين ذاته واجب بان نفس حقيقة الشيء بنفسه صادق
 كونه عامما بنفسه من غير نقصان شيء آخر اذ اصله وصدق المعلومات المتناثرة على ذات واحدة لا يستدعي تغاير مقصدا
 ولا يفتي كثرتها في واحدة الذات الموصوفة بما لا من يوجب تغاير كحشايات بذات قد بقي بعد جناباني زو يا الله ام
 مستدرا بنسار مدحني فيما سباني من الكلام قوله اذ هو وجودي وحياتي ان الواجب سبحانه وجودي تحت قاطنة بذاته
 دائمة مقصدا جبهة له اذ الجبهة لطيف فالتالي لاهل العقول مع قطع النظر عن الشخص ولو وجوده ان كان قد بطلان لبيد
 ما من معنى وجوده بالذات الواجب سبحانه هو وجوده وحياته القاطنة بذاته المعبري عن جميع القيود والقيارات الغريبة و
 لما ثبت كونه قد في اعلى مرتبة المجرد كان عامما بذاته بنفس ذاته ما يميزه بذاته على ذاته من هو عين ذاته كما لا يميز
 وجوده لعدم تغاير الذات والوجود بينهما ولذا قال الشيخ في الحيات المستفاد واجب الوجود عقل محض لذاته
 مفارقة عن المادة من كل وجه ان قال انه عقل وعامل ومحتول لان هناك شيئا مستكثرا ثم قال فقد فهمت
 ان نفس كونه معقول ومعاذ لا واجب كونه اثنين في الذات وما اثنين في الاعتبار لانه فانه ليس تحصيل بدين لا من
 الاعتبار ان هيئة مجردة لذاته وان هيئة مجردة ذاتها وبها تقدم وتاخير في اللفاظ والغرض من المحصل شيء واحد فتمت
 فلهذا بان كونه عاقلا ومعتقلا لا واجب فيه كثره البسطة قوله وجملة عبارات او يعني انه قد ثبت ان ميزان سعادته
 كون الشيء مجرد عن المادة وغواشيها كما بذاته وميزان العقولية وجود مجرد المجرد قاطنة بذاته انما بان يكون وجوده نفس
 وجوده كما في علمه تعالى بذاته وعلم المجردات بانفسها وبان يكون وجوده على وجه الاتقان كما في علم المجردات بانفسها

ان انشائية اذ بان يكون معلول مستندا اليه في وجوده و هذا النوع من ربط قوي وؤكد من وجود الصفة لم يتوقف في
 باب الفعل . موجودات الملكات كلها مستندة في اصلها لقائي فبقي رابطة لذات و ان وجودها بقيس اليه تعالى فيكون
 معلول تعالى بسلسلة ملكات حضورها من غير توسط صورة ظلية لان انكشاف بالصوره بواسطتها ما يكون بوجودها و لما
 كان وجودها بالصوره بنفس هوية الصاورة عنه كان منكشفة عند انكشاف حضورها اقوى من ان انكشاف بتوسط الصورة
 فانه يحتاج الى الصورة قبل انقول بالصوره الظلية في ذلك بل بسلسلة ملكات سوار كانت في كنهه بذواتها و بذاته تعالى في
 مطابق لما قال المحقق الطوسي في شرح اشارات ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
 في بذواته و المعلومات لذاتية لفاعل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو ماقبل يا من غير ان تكون حالة
 فيه و يحصل ان حصول المعلول بلغة و كذا قوى من حصوله مقابل بناراً على ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
 و نسبة القابل الى انقبض بالاسكان فلما كان حصوله للفاعل عنده كان حصوله للفاعل علما بالظن في الاولى و اعترض عليه
 محقق اردبيلي بان كون الشيء عاماً يقتضي وجود ذلك الشيء للعلم و وجود المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود المعلول
 فهو لا يرتبط بالعلل اما بسبب هذا النوع من الوجود لا نسلم ان هذا الارتباط مفعول للعلم بل نقول ان يقول هذا كما يقال ان
 نسبة السواد ان تقابل ذلك مكان والى فاعله بالوجوب و نسبة الاولى متشابهة لتقاربت فدان يكون الثانية متشابهة
 لما تقاربت بالطريق الاولى و هذا كما لا يقول به فاعله اذا علم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصته و لا يجدي تحقيق نسبة طريقه و ان
 كانت و كذا من تلك النسبة و وجب عنه بان العلم كمال للوجود من حيث هو موجود و هو عبارة عن حصول صورة مجردة
 من غير زيادة و شرطه ان لا يتغير فذلك السواد فانه كل بعض الموجودات دون بعض و بشرط في لا تقاربت به
 الغدال و تغير و لو كان مجرد حصول السواد و ان كان بوجه كذا فالحصول حقيقة المعلول لا مفعول كون فاعله السواد
 و ليس بهيكل بسببه ان في علمها مفارق و انت تعلم ان غاية ما ثبت منه ان قياس السواد على العلم قيس مع ثبات
 كمن لم يثبت ان الربط انتهى بين المعلول و معلول كافي في افاقية و استقصود ان يتحقق العلم ليس موقوف على ان لا يكون
 و ليس من علاقة العلية و معلومية كافية في انكشاف في فهم و علم ان شاع قد استدل على كون علم الوجوب جائز
 سلسلة ملكات حضورها بتوسط صورة ظلية في حوشه على حوشي شرح المواقف بوجهين الاول ما ذكره بهنا
 بقوله و جملة اعجاز آية و قد عرفت حاله و ثانياً بان العلم التام بالعلل موجب العلم التام بالمعلول و لما كان ذات
 تعالى علته بهذه النظام بكملي من غير توسط مرابطة و بين ذاته تعالى كانت الملكات باسرها منكشفة عنده و تقاسم
 انكشاف حضورها من غير توسط صورة ظلية و اورد عليه بان وجود العلة يغاير وجود المعلول فحضورها غير حضور المعلول

فقد انكشف ما يلزم من انقسام في ذات العلة فتح لازم كون ذاتها قاعدة في ذاته. ثم مطلوب او يلحق قيا منتهى
 به و بها فيلزم، مثل الافد طرية او بقيا بها بما في غير ذات العلة فلا تكون صورة عينية للعلة لان الصور لعينية لقائمة
 بغير شئ لا تكون علما لذلك الشئ وان فرض ان يكون ذلك الامر له ما راك العلة كان لواجب شيئا محتججا الى
 في ادراك المعقولات ولم يكن ايجادا به لعدم مقتضى العلم عليه. باب عز بعض المتقين بان لا كان تعيين للمعلوم من قبل
 العلة و قوله بتعيين له كون حدودا وعنها دون غيره ترجيح بلا مرجح يقتضي اخلاصة امره برببه وصنفه كالفيتين المبيته بوجوده
 بهذه. معصية حيث لا يشترك غيره في ذاته. صفاته باقتضاء العلة ايها ولا شك ان مقتضى العلم من يتلوه معرفة
 ذلك الامر وما كان اوجب سبحانه علة مقتضية لجميع الكمالات فلهذا على ما هي عليه في نفس الامر فانه يقتضي ضرورة معلوما
 مخصوصة وبهم جبر وكان مقتضى تلك خصوصيات نفسه فانه يقتضي السبب في شئ مقتضى كما انه الوجود. سبب و تبيين السبب
 ولم كان ما في نفسه منها متفورا كان، محال عانا به مقتضى تلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم نفسه بالخصوصيات، بل
 فان قيل ان العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس من الواجب ان يكون لها في جميع حصول العلم به وجودا
 كذا يقال، وجود المعلول خصوصه من لو لم وجود العلة وشبهه وجوده في وجود العلة نسبة لواجب المبيته في حقيقة فاذ كان شئ
 بذاته سببا للمعلول بالواسطة يجب ان يكون العلم بعينه مقتضيا للعلم به بالواسطة فاحصل ان كل معلوم من حيث وجوده
 من اواخر العلة من حيث وجوده فاذ علم العلة من حيث وجوده بالعلم بالعلم من حيث الوجود، فكذلك فلو سبب سبحانه
 باعتبار وجوده الذي هو عين ذاته علة لوجود الكمالات فلهذا فاذ علم ذاته بمجرد وجوده الذي هو عينه يجب ان يعلم بهية معلولاته
 من حيث كونها موجودة و يعلم بها من حيث كونها موجودة وحده. في حصولي فثبت ان علمه تعالى لجميع الاشياء بطوره انفسها
 لا يحصل صورها وفيه ان لا يلزم من اقتضار العلة معلوما معينيا بالاستدلال بين العلة والمعلول في ظرف الوجود الذي يجب
 بعينه والمعارضة ولا يلزم منه ان يكون باعنه مستندة لعدم المعلول وان كان وجوده باعنه لوجوده وتفاعل العلم من بعض لادعاه
 قد قد تمس على شانه به تسليم ان مناط العاقلية يتقدم ومناط العقولية يتقدم على الوجود. فاذ يكون ذات جارات
 ما به تباين وجودها بعينه ان اراد انضام تباين نفس ذو تباين وجودها تباين تعالى ارتباط المعلول بالعلة فمسلم لكن يلزم منه ان يكون
 في ذاته حتى يصير علم ذات علمها وانما يلزم لنفس المعنوية للعلم بان يكون نفس العلم باعنه نفس العلم بالمعلول
 ولم يصح هذا بل هو الذي سموه ان العلم باعنه يستلزم العلم بالمعلول وان من ذاك وان اراد معنى آخر فليصور حتى ينظر
 فيه من قلت لعل. وان وجودها في ذات نفس ذات البارى تعالى فهي مرتبطة به تعالى فهي منطوية في ذاته بهذا الوجه فالتباين
 هو الذي اقتضاه بعض الاجل وغيره. فبها وانت تعلم ما ذكرنا ان غرضنا من قوله وجلة الجازات. وليس ان

[illegible]

معلول منزه في الوجود فلا يكون حضوره ووجوده بغيره متى عده المبدأ - كقول شافعي رحمه الله - كونه مبدأ الاستيعاد في
 ان قياس المعلول على الصورة قياس مع الفارق ويزاد الاستيعاد بترك قياس مستبعدا من الصورة بين هيئة معلوم
 وشبهه وشروطه ليست المعلول حقيقة المعلوم ولا متلا محال في قياس المعلول على الصورة قياس فقي مع ظهور الفارق واما بعد
 نقول ان تميز الاشياء بعضها عن بعض يحصل بالمبدأ الاول بانه سبب اقتضائه الاول غير سبب تميز الاشياء بعضها
 عن بعض حين موعده بمرتبته بمرتبته في كل منها اقتضائه خاص لوجوده في كل مكان ان له وجودا خاصة متشعبة في كل
 ما اقتضاه من متشعبة مرتبة بعضها سابقة على بعض بعضها لاحقة عن بعض ومكانيات في الوجود ومكانيات في سببه
 والاقتضات المتعلقة بوجودها ما قبل ان يقول بان مبني ان يكون متشعبة لاكتشاف المباني بعد فان المبدأ
 في حكمه ان احاط به سببي مرتبة وحدته وبها شدة وبها شدة الكمالات فتلا تحتها ليس بشي مما قيل من ان كل قسم
 من اقسامها امر في بمرتبته فيقول في تقدير الانسان يكون نافع وفي امره نافع او صانع او عامل تحت
 تحت اذا لا بد من اكتشاف انما يتحقق مناسبة بين الكمالات المكتشفة وما كمل وابتدأ وتطويعه في
 الاكتشاف كما سيظهر ان شاء الله تعالى بل ان اكتشاف المباني من دون مناسبة ما بين وبين المباني في
 ردي فرض في اكتشاف غير معلوم وبها كمال ما ينبغي ان يكون له علامته ان ذاته تعالى لما كانت كاملة
 من جميع اجابات تصويره قاطبة الصلوات كماله ومن جملة الاشياء والاشياء فيكون ذاته بنفس ذاته معصية
 للمالكية وكافية في اكتشاف الاشياء فلا استبعاد في كون المباني متشعبة لاكتشاف المباني بحدوث ذاتها في
 لا كانت قصرة ولم يكن العلم في مرتبة ذاتها وكان الاشياء خارجة عنها فتحت في اكتشافها او حصولها فيكون لا يستبعد
 في كون لذات الواحدة متشعبة في كل من الذات المتكثرة وكونها متساوية النسبة في اعدادها لا يفتقر
 استساوي وجب كون الذات الواحدة متشعبة في اكتشاف كل من الذات المتكثرة والاكتشاف لزوم الاستيعاد ويزداد
 عليه ان يقيس بذا ليس هو باعني في شكله ولا كشفا متشعبة بل محض انه يجب ان يكون سببا في جميع الاشياء
 بالخاصة لا يقتضي اتصال من شبيهه واستيعاده ولا كماله في وجوب بذا لا يمكن لكن يجب على من يتقدم في
 ان يبين ان الكمالات مع عدم حضورها بذواتها وصورها وعدم علاقتها بها وبين الذات الحق كنهية اكتشفته عند وكيف
 امتاز بعضها عن بعض مع في الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتا واحدة متساوية النسبة في الجميع وهذا هو غير متضمن
 لذلك وقال بعض اشراح تصور الكشف مع كون الكمالات مكتشفة لاكتشافها في الاول خصوصية مع الثاني واما
 في تنوع ذلك فيما ليس بخصيصية بل بخصيصية قد يزيد على الاتحاد في اكتشافها ثم بانظر في تمايز الخصوصيات تفصل تمايزها

معاوم من قلت لا يعمد ان تكون تلك خصوصيات نفسانية فيرتب من تلك الامور وفتراعية فيرجح و شئ
 المتزاع والشقان باطلان قصت تحت ركني انزاعية وليس من كشف على بدو الامور انزاعية بل على منشأها وهو
 ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة بسيطة منشأ المتزاع امور متشعبة في منشأها لا انزاعية بل على منشأها
 في الحركة فبأنه لا يتزاع المنشأ والدوائر المتعارفة والاعتدال وفتراعية مع كونها متمايزة في ركنها كذا يكون
 ذات الواجب سببي في متزاع خصوصيات مختلفة متمايزة كذا في الامور وفتراعية على العلوم المتمايزة وقد رغبنا اسبلي و
 سنا في عدم وجود الامور ان تلك الخصوصيات سببي في منشأها شي لا يكشف ان كانت متحققة في مرتبة ذات الواجب
 سببي في الاستدالات التي ذكرها وان لم يكن متحققة في مرتبة الذات تكون لغاوة وتكون منشأ لا يكشف والتمايز
 نفس ذات قد انشأ في من منشأه في من منشأه من الواجب سببي في كل واحد من الممكنات نسبة بينها فبأنه لا يكون
 متمايز من وجود ممكنات ضرورية ان تحقق نسبة في تحقيقها في مجال لتقول يكون تلك الخصوصيات مناطا لا يكشف
 في العلم المستعمل على ان كانت ان قياس نزاع الخصوصيات من الذات الاعدية على نزاع المناقش والمقارن
 والقطاب والدراسة من كذا قياس مع غايق ذلك وليست بيانيا حقيقيا بل هي منطقية على انزاعية مقارنية و
 طرف وجوب بحد ذات الحق بسيطة وانت تعلم ان كل مرتبة متماثل مع وجودها وعن الاختلاف متماثلة في نفس
 لانه جعل تلك الخصوصيات مناطا لا يكشف في المناقش الامر عليه قال ان تلك الخصوصيات ليست منشأ شي لا يكشف
 بل هي امور انزاعية ومنشأ لا يكشف في متزاعها وهي لا يكون تلك الخصوصيات لغاوة لا يدل بها في لا يكشف
 الصمد وتصوره على الخصوصية قد تزيد على الاتفاقات وهذا محض ادق من المصدر لتيزاري في شرح الهادي في شيرته ان
 بين الهادي تعالى وبين كل ممكن رتبة طالع ليس مع غيره وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في
 الممكنات من البعض انزاعية في انشأها في رتبها طالع ليس مع غيره وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في
 لا يجوز فلهذا بان تكون الاصل من منشأه الى الواجب سببي في رتبها طالع ليس مع غيره وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في
 في رتبها طالع ليس مع غيره وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في الممكنات
 اصلها رتبها طالع ليس مع غيره وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في الممكنات
 جعل الارتباطات مناطا لا يكشف في منشأها في رتبها طالع ليس مع غيره وجب يكون منشأه في الممكنات وجب يكون منشأه في الممكنات
 تلك الارتباطات نسبة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات فلا يمكن لتقول يكونها مناطا لا يكشف في
 لنفعل مقدم على ما يجوز ان يكونها متمايزة عن وجود الممكنات ضرورية ان تحقق نسبة في تحقيقها في مجال لتقول يكونها مناطا لا يكشف في

عن الاشكال ان بالقول بان ممكنات متميزة ثابتة قبل وجودها عند اربابا ومن ثم قيل بشيئة على قعين شيئة ثبوتية
وشيئة وجودية واثنية الوجودية بوضوح الشئ بوجوده في مرتبة من مراتب وفي عالم من عوالم واثنية ثبوتية
عبارة عن ثبوت الشئ في العلم في الخارج والفرق بين الاولين ما عليه المتأمل ان ذلك المشبوت عند جميع فاعلي و
على ذلك علمي ويعبر عنه في عرف الصوفية بانزوت العالمات تارة وبانديان . شأبه اخرى وبالجملة ان من القبول
بان المعدومات قبل وجودها متميزة بحيث لا ترتب عليها آثار مطلوبة منها اصلها في الخارج او في الدن وان لم
يتقبله المتقيون بطور عقل والنظر وخصوصا في المقام انكر الشيخ المقتول لعلم الفاعلي المقدم على الابداء واسباب ان
علم تعالى انها بواجبها رتبة في بيان انه على ما تحسنه المحققون من كلمات ان علمه تعالى بذاته هو كونه نور له
وعلمه بالاشياء صادرة عنه بكونها طيرة لها ما يربو بها كالجواهر العرفية الفارسية او متعلقا بما استقرى به من شعور
ما مشيارا مندركة مستمرة كانت كما في المبررات المعوية او غير مستمرة كما في القوي سائلة فعليه تعاضد عقله
من مينة ويرسب في مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة فله محبة شئ من شئ ونورية نفس قدرته وعلمه بالاشياء نفس
الاجاد وبفهم ان علمه بذاته لا يزيه على ذاته كعلمه بالاشياء لا يزيه على صفوره واثباته وذات الوجود والمادية سوية
في المحصور له والدليل على ان في القدر كانت في العلم ان الابداء ليس من تفرع لطيف شئ او خروج شعاع بل كفى
فيه عدم الحجب من الرائي والمرئي ثورا لا نوارك برزخه وغيره وها هو المحصور وعنده فاما يغيب عن علمه شقال ذر
في السموات والارض فان له سلسلة الكبري والتعبر لا تقدر العلم بالحق المحصور حكمة لوجودات حده تعالى ولا تخفى
ان هذا انكار لثبوت الامة على ليدون ان نظام العجيب والترتيب اغريب الواقعين في العالم بان
على ان سوجه يكيم علمه واثم جادو . ومع فيه انكم كما ارادوا بانهم يجب ان يكون صدور هذه الموجودات عن علم متعلق
بهذا النظام والترتيب بل تعين على اكل وجوده الخيرية والتمها واما يمكن صدور مثل هذا النظام من غير علم به سابق عليه
بل محض اتفاق وطبع فجب ان يكون . بعلم مستقلا على الصدور متعلقا بتدصيل النظام فله يكون بين تلك الاشياء
وما قال الشيخ المقتول في حكمة . شراق سبب هذا النظام لشاهد في عالم الاسباب هو ترتيب النور لعقلية و
شبهها المعنوية واخافا فاقا انورية على بلغ ما تصور في حقا ليس بشئ وان نظام الواقع بين النور لعقلية له بها من
سبب لا نه ليس على سبيل الخراف والاتفاق ولا يمكن ان يقال على كل نظام نظام ترتيب قبيح فله على هذا التسلسل
في نظام اني غير النهاية فلا بد من انشاء الى علمه تعالى بنظم لكل وصدور ذلك نظام عن علمه واثمة ساقية عليه
فجاءت الغاية ايجابية التي انكرها ثم على هذا سبب . محبس عن الاستكمال بالغير واقيا له تعالى في العلم الذي بوضوح

صفة في الغير ضرورة ان لا ضافة متازة الوجود عن الطرفين واليه كون العلم اضافة باطل قطعاً سواء كانت تلك
 صفة ضافة اشراقية او غير اشراقية ووجه الصلة اشير من ان يعلم في شئ البداية لا يشترط بان العلم ينشئ عند حصوله
 الاول ان يعلم سبباً معلوماً بعرض كذا اذا اراد ان يتأهب في تصور ذلك الصورة قد اوجدها صورة ذلك
 انيست في ذنبه ثم وجد مثله في خلاف على وفق ما تصور و لا نية ان يكون عالم من حيث هو علم لم يطلع عليه من حيث
 هو معلوم بذات له بل بعرض سواء كان امراً ذنبياً وخارجياً وكان العالم في الصورة الاولى يعلم بصورة انه نية
 بنفس خسر عباد ويست معلومة بصورة اخرى بل بنفس حصولها نفس معلومته تلك العالم في الصورة الثانية يعلم بعين
 فانه بايجاد علمه بصورة اخرى جبهة عين ايجادها في العلم بالصورة بتلك حصولها بعينها بعين حصولها
 علم فعلي ففني الشئ لول بعد عنه فعله عن ذاته عن غير مكتسب بل من ذاته وفق هذا سبق يصدر عن فعله عن نفس فانه
 بعينه كما هي علة فاعلم انما على وجه المعلوم الاول في حال ايجاد علمه فاعلم انه وجوده ووجه فعله سبب
 ان يكون علمه تعالى انفعالياً مستغنياً من المعلوم بل اوجدها قد لم ي نفس وجوده نفس معتق ليقبها فايها والمبدء
 لا على ريعس العلم بكونكم لهو اتي من امكانيات في آخر لوجود فعله تعالى بالممكنات فعله ضروري وله يلزم ان
 يكون فاعله موجباً ان اقتداره ان شئ من ان كان مع شعور بشئ متعقني فهو ارادة و ان كان به ارادة فهو
 سبب طبعي ولا فرق بين اهل الطبيعة والارادة ان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والى اصل ان مقارنة
 الشعور والعلم متعقني ان شئ من نفس الذات العالمة كانت في كونه ارادته فيجوز تحقيق الاختيار ولا يلزم سبق الذات
 لا يلزم سبق الذات على ما يدعيه المتكلمون وهذا الكلام كما قد سبق في الكلام على طائل اما اولاً فانه العلم انما
 يوجب العلم بالذات الوجب سبحانه فهو ليس مذموباً صاحب اشراق بل هو راجع الى ترتيب الاشراق
 في العلم يكون مقدر على المعلوم كما ان ذنبه تعالى متقدم عليه فلم يكن العلم مع معلوم بل يكون قبله ذاتاً واما ان يكون
 ارادته انما فيكون متوقفاً على وجود امره فيلزم كونه تعالى مستكلاً به فيلزم كون علمه تعالى انفعالياً واما ثانياً فانه
 محل رفقاري ما يكون لا اختيار فيه بل وسعة الشعور ما يكفي فان الساقط من بحسب شئ بسقوطه حال سقوطه
 هذا بسقوطه لا يسمى اختيارياً لما ليس به ارادة والاختيار خلافه ذلك لم تقش درك الحركات لكن لعدم بدعية الارادة
 وانما سبب رعيه رعيه اختيارية فافهم في ذلك فانه اوجدها لا من آه انما بر من سياق هذا الكلام وسبقه ان
 يمكن على ما ذهب اليه الصوفية من ان ذاته تعالى عبارة عن لوجود المعرفي عن هذه التشبيهية التزجية والتعبيرية انطلاق
 بعد ذلك من ان ذاته تعالى لا موجود عنه سمسوا والممكنات ما شئ من الوجود فلا حقيقة موجودة في نفس الامر

ذاته تعالى وممكنات عبادة عن التبعين انما شئنا عن نفس ذاته الحق والاعتين كلفه اعتبارية انما حيزه الحق
 لها في الاحيان ولا قباية في انشراح المعنويات المتعارفة عن ذات واحدة بسيطة كالعلم والقدر ذو محوود
 اوجوب ذاته تعالى مع بساطة معلية بذاته ينطوي على علم ماضي مبدع ومنشأ لها من التعليلات لا متناسبة
 التي هي مدونة لتمام الامكان وفي مرتبة الذات الحق لا اعتبار بين المعلولات كما لا اعتبار لها في انفسها فامكن
 كلفه موجوده وجود جمالي موجود منشأ انشراح الحق الذات الحق لا صفة فغير بالممكنات ينطوي في علمه بذاته ينطوي
 لا اثر حيزه في منشأ انشراحه وبه هو العلم الاجمالي المقدم على الوجود وعلى بذله يبرهن من المحذورات كذا ينطوي
 على ذي فطنة ويمكن ان يحل على ما ذهب اليه في فريوس واتباعه وهو القول باننا قد تعالي مع المعقولات ونفسه
 ان فريوس واتباعه ذموا ان العلم عبارة عن اتحاد المعاني مع المعقولات فكل تعالي باننا شئنا عبادة عن تعالي
 مع تعالي ذات وهو بعد استحقاق يرجع الى ان ذاته تعالى نفس مسلم بالممكنات بالاكثرة لسو في ذاته تعالى وممكن
 شئنا قد شئنا عليه شئنا حيث تعالي في الاشياء وكان لهم جل يعرف فريوس حمل في عقل المعقول
 انما يمتد من غير حيزه وهو حيزه من انفسه انما يمتد من غير فريوس نفسه وقد ناقضت من بين ذاته
 حمل وانما نفس موزنك من فضل باسرها من لا من الحشوف ثم انزل من سببها محمل ان شئنا من سببها
 في ان شئنا خافها شئنا من لظلاله حيزها من صارا حيزا لا غرق في التعليلات في حالة ذاته تعالى يعقل ذاته
 يتعبد هذه الموجودات فالموجودات معقولات وهي غير مرتبة من ذاته ان ذاته مبدع لها هو العقل والمعتقولات
 بذاته فلهذا يصح فريوس وانما هو العقل ما هو خارج عن ذاته تعالى انما هيها كما يتعقل عن ذاته في ذاته هو العقل
 والعقل والمعتقولات وبه الحكم يصح ان اول الامر انما هو العقل فاما شئنا انما هو العقل فريوس حمل ذاته
 يبرهن ان يكون اذا غفلنا ان شئنا من شئنا هو فريوس الحكم يصح ان اول الامر انما هو العقل فاما شئنا انما هو العقل فريوس حمل ذاته
 فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته
 ان بين كذا وبين انما هو العقل فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته
 وانما هو العقل فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته
 انما هو العقل فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته
 انما هو العقل فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته فريوس حمل ذاته

الخمس وما قال العلم شامل للمتناهات وليس فيها جبهة الوجود في غاية السقوط لانه ان اراد متعاضدين متعاضات فهي امور
 ممكنة موجودة في لذات فوجودها بالعلم وجودا لوجب وان اراد بها ذواتها بالعلم التي هي متعاضدين فبها المفهومات
 فهي ليست بعبارات تتعلق بالعلم ضرورة ان متعاضدين متعاضات بلا معنونة فلا معنونة هناك حتى يتحقق العلم به ولا يمكن
 ان تعلم كل علم متعاض على ما قال المحقق لانه في شرح استقامة الهندية من ان الممكنات كلها موجودة في
 العلم مدغمات على سبيل الاجمال فهو يعلم بالعلم الاجمالي البسيط جميع الاشياء وذلك لعدم مبدء وجود العلم التخصيصي
 في الخارج فكانت العلم الاجمالي فينا مبدء وجود العلم التخصيصي فلهذا وجب على تصور واحدة علمية او على ان يكون
 علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى على الاجمال والاشكون الممكنات بوجودها الاجمالي متقدمة
 مدغمات في كيف ينطوي عليها في علمه تعالى بذاته ثم ان هذا الكلام في غاية السخافة والخرافة فان كون كذا حدث مع تغير
 حقائقها ونهاين ما بها تمام موجود في وجود واحد وتقليص ذلك الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير متحول واليه ذلك
 لوجود الاجمالي ما ان يكون كافيا في تحقق الممكنات جميعها فيلزم وجودها قبل ايجادها اولها يكون كذا فيلزم تميزه
 بحرف ضرورة ان الممكنات معدومة في تلك المرتبة وايضا في لوجود الاجمالي فكونه ممكنا لا يمكن ان يكون متحققا في
 مرتبة ذاته بحقيقة فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم به شكل ولا يجدي القول بالاجمال قول لا ينطوي عليها
 في سلك وقد حرفت ان القول في بناء وجودها الاجمالي محال فعلى المحل الاول عني على ما ذهب اليه الصوفية من ان
 مصداقها الوجود حقيقة واحدة بذاتها جبهة لذاتها منسبقة في ظهورها شاهدة بتجديدها وانما ليست نظيراتها متناهية
 عليها ولا تدين بها متخلفة اليها بل هي بنفسها منسار متعاضات وتبوءها وصل اليها مشيار وهي فروعها وهي كحقيقة
 وار شمسها وهي النور بذاتها وبجائزات فلهذا وليس لوجود مصداق سوابقها انوارهم ممكنات في علمه ذاته
 في غاية الظهور ضرورة ان علمه بذاته ينطوي على علمه اي مبدءها من المتعاضات المتعاضات التي هي مرتبة عالم
 الاكوان او الممكنات ليست لها ذات وتوحيق بل هي مورثة غير متناهية وبينها نفس لذات كحقيقة بل زائدة
 كحقيقة على انفسها تبتة فيها فعل بذاته عين علمها ممكنات المشرقة عن نفس ذاتها بجملة ذواتها بجائزات لما كانت
 تبتات وتطورات لذات كحقيقة الراجعة فهي منطوية في تلك الذات كحقيقة فالعلم بها منطوي في العلم بالذات فلا
 اشكال اصلا ولا يلزم من تميز المبدء والمفوض ولا صدق الوجهة بدون وجوده ومنوع ولا غير بما من الاسماء
 وما على العلم مثالي فافهم لا نظور وجهكم لا يخفى على المتأمل والى على المحل الثاني عني على ما ذهب اليه الصوفية
 تعالى بان وجود ممكن عين وجوده حسب كون ذوات الممكنات بذاته لذات الواجب سبحانه في خطب حسب

في وجود الممكن في وجوده تعالى انوار علم بذات الممكنات في العلم بذاته تعالى لكون ذوات
 الممكنات شريحة مبنية وجودها بذاتية التوحيد على هذا التقدير اقال نشأ في بعض حواشي من الوجود كقضية الممكن
 وجوده تعالى من حيث يستدعيه ذاتا وجودا اياه تعالى فلهذا به حسب وجوده ونفسه يتطوى على علمه تعالى بامكانات
 مستندة به تعالى بان فعليتها وجودها وجودا وجودا لذاته ذات علم بان لا يجدي لغيره تعالى وجود لممكن على به تحقيق
 بماتن هذه ضرورية وجود ممكن عبارة عن نفس ذات باري تعالى وذات الممكن متاخر لذات اباري تعالى
 على به تعالى كيف يتطوى لعمم بذاته تعالى على العلم بذات الممكنات واستنادا به تعالى ركني في انوار
 ذواته تعالى انوار ذات العلون المتاخر لذات العلم في ذاتها غاية في بيان يتطوى علمه بذاته على العلم بوجود الممكن
 وانه غيرنا فكمنا علمت نعم بكمنا. لكن ذات سوز نتر عشرين حثية وادد كما هو مذهب الصوفية لكان ملا نظوار
 ومن الحجاب في بيان كيفية الانوار اقال الغياث المنصور في شئح بيك لشدة قلا عن ابيه من نصور الكائنات
 من احو عن تحليله ذات الواجب تعالى فذات الواجب تعالى وهو المعروض بسبب لا كثر فيه اصدا انما كثر في
 في احو عن تحليله ولا استخانة في ذلك فان الكثر في ذوات الواجب كثر في المعروض عدم حصولها وتغييرها وتكرار
 في نفس الامر دون تحليل العقل في العقل بغير من تحليل بغير المبدأ الى عرض ومعرض ثم يحلل عارضا الى صور
 الكائنات كما ان تحليل بغير في ذات جبري في عرض معين به ذوات بغيري ثم يحلل ذلك العرض الى اسطر
 ولخط ونقطة فتمت هذه الكائنات في البنية نسبة لوازم استنباط اية فعلية بذاته يستلزم علمه بتلك احو عن تحليله
 متى هي لوازم ذوات تلك الوازم احو عن تحليله قيل علمه بالاشياء منطوق في علمه بذاته ولا يخفى على من له ادنى مسكة
 انه ما من كونه عاجزات احو عن تحليله ذات الواجب سبحانه صمد على تقدير تسيير ان راد ان ذلك يستلزم علمه بآثار
 تلك احو عن تحليله الى احوال فلو فلهذا في ثبات اصلا وان اراد ان ذلك يستلزم علمه بخصوصية كل من احو عن
 تحليله في وجوده انه قد عرفت بان تلك احو عن غير متكررة ولا متميزة عن ذات ولا بغيرها عن بعض في الواقع
 انما التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك احو عن تحليله على ان ذلك يستلزم
 كون احو عن بغير من كل جهة علمه بخصوصيات احو كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل في نفس الامر وهو مستلزم لتميز
 المبررات المختلفة ولو جاز ذلك في كون ذواته تعالى علما بخصوصيات الموجودات من دون حاجة الى ما ذكره واعلم ان
 تنوع القول بخصوص صور الممكنات في ذواته تعالى في ذواته الى ان علمه بعلو لا منطوق في علمه بذاته حيث قال في بطلان
 من الاشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذواته على ما تحقق ويقتل ما بعد ومن حيث هو علمه لما بعده ومنه وجوده

وحده سائر شيا من حيث وجوده في سلسلة الترتيب النازل من عند طولا وعرضا قال المحقق الطوسي في شرحه اشارة
 الى احاطة تعالى في جميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته كونه قاطلا لذاته مستقونا لذاته على التحقيق في الخطا ورايح
 ويعقل ما بعده من معلول الاول من حيث هو علة لما بعده من العلم تمام به علة. ثم ان مقتضى العلم بالمعلول ان العلم
 بالعللة السابقة عليه من غير العلم يكون مستلزما بحيث لا يلزمه بالذات و هذا العلم يخص العلم بواجبها التي منها معلولها ووجه
 بوجوده مقتضى سائر الاشياء التي بعد المعلول دون من حيث وقوعها في سلسلة المعنوية النازلة من عنده ما هو
 سلسلة معلومات المرتبة لمقتضى الله تعالى في ذلك الترتيب و قد كسبت الاحداث التي تنتمي في ذلك الترتيب
 لكنها تنتمي اليه من جهة كون جميع تلكه محتاجة اليه و هو استيعاب عرضي يتساوى فيه جميع احوال سلسلة بالنسبة اليه تعالى
 و هي من ان تعالى جود ذاته بذاته و يعلم سائر شيا بسبب علمه بذاته لان ذاته مبدء تفصيل الاشياء فيكون مبدء
 انه مبدء هو مبدء العلم بها صليها فان علمت مر بالعللة انما يستلزم العلم بالعلم هو كانه لو كانت تلكه متدا
 علته بدار سطوة او هو اسبقه فالعلم بذاته التي هي علة تامة معلول احوال تفصيل العلم بوجوبه و اعتبارا لكونه مبدء
 علم من كل وجه ثم انما يتبع في العلم علة تامة للمعلوم ان في العلم من العلم بالعلم و كذا ان العلم بوجوبه
 تفصيل العلم بجميع المعلومات جواز و هو علم بسيط مستقل على جميع الاشياء كما كاشف على كل على و اجزاء بل كاشف على العلم
 بسيط على كاشف عن السوان من سببه على التفصيل الذي به كاشف على بيان اشارات تعالى و هذا هو العلم بالاجان
 و ما كان في العلم به العلم بالاسباب و اسباب من حيث انها تلك كان في العلم تفصيلي مبدء الوجودات
 الواقعة في السلسلة على الترتيب الذي به تهيئة الحاشية رازية مرتبة على ذلك العلم البسيط ولا يلزم منه تلكه في ذاته
 تعالى انه يحدث في ذاته و المرتبة. لاشياء اخرى مبدءا لوجوده في ذاته و اني. بيان كيفية ظهور تلكه في علمه
 بذاته و يروى ان ذاته تعالى مبدء تلكه مبدء ذرية و حضوره مبدءا مبدءا في حضوره و خروجه من مبدءها
 في نسبت من علمية و غير حاد بالعلم لمرور لا انوار ان لا يكون علمه على تلكه من خارج عن علمه بذاته و ان لم يكن
 بل لا بد ان يكون متحدين في تحقق العلم لكن لا نقول بهذا المعنى لا يكون ان يكون بين المتباينين في الوجود كيف
 يجوز ان يكون علمه بذاته البسيطة على جميع الحقائق و المبادئ التي لفته و لذا قال الشيخ القنبر في حكمة ان شرف
 متعرض عليهم و مشاورون و نهاهم قالوا ان العلم واجب ليس ذاته عليه بل هو عبارة عن عدم عيبه عن ذاته مجردة
 عن المبدء و قالوا وجود الاشياء عين علمه بها فيتا له ان علمه لزم من العلم شي خفي علم بالاشياء على عدم عيبه
 منها ان عدم عيبه عن الاشياء رتبة تحتها و كان معلوم غير ذاته تلكه. علم معلوم غير العلم ذاته و ما لا يقدر ان

علمه به زمره منظوف في علمه بذاته كذا لا طائل تحته فان مله سلبى حذو فكيف يدرج تعلمه بارادته في سلب والوجود عن
 لما ذو سلبى وعد الغيبة ايقين سلبى في عدم الغيبة لا يجوز ان يمين به المصور ذاشي لا يجوز ان يجبر عنه ذاشي فان
 ند في حشر يكون غير من علمه وامنور قد يكون رابين شينين بل اعم فكيف يدرج تعلمه ذاشي في سلب ثم الشاكلة
 خي ان شائيه فالعلم بها غير معلم بارادته فانها ما درست مطابقة ولا التماثل ودره في ذاشي فاذ سن ومضا حكمة
 جنبنا في صورة اخرى دون تلك الصورة معصومة لنا لا بقوة وخاية، تنويع من قبل الشائيه ما قال بعض ما برين
 بعد تمهيد مقدمتين الاولى ان العلم كنيته قائمة باقتل بها نسبة مخصوصة في رادها خارجي سببيا يكتشف ويتميز
 ذلك الامر الخارجي ومطابقته ما مر خارجي عبارة عن تحقق تلك النسبة وباعتبار تلك النسبة بمعنى تلك الكيفية
 صورة وبالجملة العلم عبارة عن حضور تلك النسبة المخصوصة في ذاك الشيء والذاتية، انه كفي استقار اعتباري
 بين العلم والمعلوم وكذا بين المعلومات في قدر المعلومات استقار اعتباري كما انكاف في قدر علمه والمعلوم
 وبعد تمهيد هاتين المقدمتين نقول يجوز ان يكون الامور كثيرة صورة واحدة بسيطة يكون بها تلك النسبة المخصوصة
 ان تلك الامور في جميعها دفعة فكون صورة المجموع لكل واحد واحد ليها مفصلة حتى تكون صورة لكل واحد منها
 وانما يمتنع ان يكون امر واحد تلك النسبة ان اكثر من واحد فيغير بين ولا يمين ولما علمت، انه كفي لتقارن اعتبار
 بين العلم والمعلوم وبين المعلومات وظاهر ان هذا استقار جوبب الكثرة فلو حصلت صورة بسيطة بها النسبة المخصوصة
 المذكورة وان الامور الكثيرة كانت حقا بجميع تلك الامور فوقها مسمية بوجه وبذاته ان النسبة المخصوصة المذكورة الى جميع الاشياء
 ولم ينفسه كان علمه بنفسه على جميع الاشياء ولو اوجب لدن شئ في ان يكون لك فيعلم ذاشي و سائر الاشياء مكتشفة
 فيعلم بذاته منظوف علمه فيمكن ان اذن حواس ذاشي كونه مبدءا بها فيستبين علمه بذاته علمه بها ولا يخفى ان هذا الكلام ينفذ
 غير متفنع خال في هذا مقامه فانه من زال لا قدر مرقق **الحكمة** الحقيقة ان ذوات الاجزاء قداس في ذاشي
 كما لا ستاذ في بعض حواشيه وعينيك عيبا بالادوصات المتزاوية بالنسبة الى موصوفاتها حتى يبي منشأ
 متزاوية فان من جرك منشأ لا منزل عيرك ذلك شئ بان يتزوج عنه فالممكنات كلها بمنزلة الادوصات المتزاوية
 والاعتبارات العقلية لا سبحانه ووجودها بمنزلة منشأ المتزاوية بل الصوفية قائلون به حيث قالوا ليس في
 الوجود ان لو اوجب تعالى وانها الممكنات امور اعتبارية فان العالم من جهة احاطت بمجموعة اعتبارية مشتركة من حقيقة
 واحدة موجودة بحسب الحقيقة فعلها بذاته منظوف في علمه بذاته بحيث لا يفرق عنه علمه شئ وتفصيله لا يبيق بهذا
 المقام انتهت اعلم ان ملائذ اعتبارات تخون من الوجود اذ اول وجود بالوجود ومنشأ المتزاوية والنجوم وجودها

يخضع وجودها الخارجي في ترتيب الآثار الخارجية عليها ووجودها لا يتصف بالصفات السامية بالضرورة مثلاً
لا ريب أنه خارجي ولا تحقق معنوية في الخارج فلهذا وجوده متحد مع وجوده السامي ولا يتحقق الاتصاف بها في الخارج ولم
يكن القضية المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحس الوجود لا يتأثر بالاعتراحيات وبين مناشيها بل وجودها
عين وجود مناشيها والثاني وجودها في لذات من بعد الاعتراع في مرتبة الحكاية الذاتية وهذا النحس وجودها متاخر
لوجود مناشيها ومتاخر عنها ووجودها ليس متاخر عن الصفات فان تصادفها بالضرورة مثلاً ليس بحسب وجودها
في خصوص لحاظ الذين والجملة الاوصاف الاعتراحيية مع متاخرتها موصوفاتها موجودة بعين وجود مناشيها
وموصوفاتها فمن علم الموصوفات بالحيثية التي هي المتأخرات الاعتراحيية علمها بالصفات الاعتراحيية فالعلم بها ينطوي في العلم
بمناشيها ولما كانت نسبة الممكنات في الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الاعتراحيية الى مناشيها اعتراحيية فالعلم بها
ينطوي في علم ذاته وانت خبير بان هذا النحس على راسي صفته فانهم قالوا ان الواجب سبحانه وجوده مختص لا موجود
في الواقع سواء امكنه الممكنات فما شئت رائحة الوجود وانما هي من قبيل اعتبارات والاعتراحيات المتفرقة عن حقيقة
واحدة بسيطة فذاته اذا عرفت من غير اعتبار خصوصية وتعيين فبالحق مطلق ووجوده المطلق واذا اعتبرت
مع تعيين من تعييناته فهو ممكن فله حقيقة له اذ اعتبار نفس الوجود مع تعيين او تعيينات امور اعتبارية اعتراحيية لا تحقق لها
في اعيانها مكن في الاعيان الا نفس الوجود المطلق لم يصح نزاع التعينات لانه تعالى قادر ان ذاته لذاته
بذاته هو العلم لا جهل انطوي فيه درك ما ليس لتعينات للاقتضية التي هي عدم الامكان وادرك لتعينات المتفرقة
عن نفس ذاته الحاضرة عند تعالى هو العلم فلا يلزم تميز المعدوم لمحض لا انكشاف امكانه المبائن ولا يصح فيه على
رأي مستاذ الشرح صلا لانه مع لقول يكون وجوده الممكن عين وجوده الواجب يزعم ان الممكنات فقلت سبحانه لذاته
الواجب تعالى فكيف يكون نسبة ذوات الممكنات الى ذات الواجب سبحانه نسبة الاوصاف الاعتراحيية الى متاخر
اعتراحيها وان هذا المعنى شارح الشارح في الحاشية بقوله بمنزلة الاوصاف الاعتراحيية واتي بجملة الترتي في قوله بل هو قوله
وقتل في الاطلاق واخبر وقد عرفت ان الصوفية قدس الله امرهم بجزءه الى ان مصداق الوجود حقيقة وحقيقة
مطلقة ومع ومرتبة متطورة تطورت شي في مطلقه مع تعييناتها وبسطة في شخصياتها فكل هي الحقيقة البسيطة
المتطورة تهورات شي يستحيل ان يكون ملك الحقيقة مفيدة متعين خاص كما يستحيل ان تكون كلية مبهمه والامكانات
معدومة مجرد بنسبها فهي مطلقة عن كل قيد صانع لكل تعيين والاشياء التي تترى متاخرة سبحانه اياها انما هي من
شيونها وتبينها انما هي عن نفس ذاتها وبالجملة مصداق الوجود حقيقة واحدة بذاتها واجبة لذاتها منسبته في تطوراتها

[illegible]

سبحانه ذات بذاته في شأني العلم يستلزم على وجه ثالث ينفذ علم بالقوة لانه قوة قريبة من الفعل يقال ان لصاحبه يقينا
 بالفعل ان بذاته حاصل روي عليه باجوبة هذه المسائل حاصل عنه ومتى شأنا ففصل ولا تفاوت في المعلوم بالمعلم والجهل بالمعلوم
 بالمعلم تفصيلي في نفس المدرك انما استغنى عنها في غيرها في غير ذلك فالمعلوم بالعلم الجمالي هو ان جميع ما دخل في الجواب
 عن هذه المسئلة حاصل وفيه صورة علمية واحدة سطوتية لجلد المقدمات متى لها دخل في الجواب وليست صورة كل
 واحد من المقدمات ملحوظا على طاعة على مدة فاذا اخذ في الجواب يحصل كل مقدمه بصورة بها الخاصة فيترتب في النفس تلك
 المقدمات وتكثر الصور فيحصل العلم التفصيلي فالمعلوم في كلتا الحالتين ليس بالما هو جواب عن تلك المسئلة لكن
 في احدها بصورة واحدة وفي الاخرى بصورة متعددة متكررة وتغير ذلك تصور المحدود وتصور المحد فان اول علم جمالي
 تتحققه الانسان مثلاً والثاني علم تفصيلي لهما والمعلوم في كلا الحالتين ليس بالحققة بل انسان بذاته يحصل ما قاله قول
 في تعليقات علم ما من تعالى ليس به مثل علمنا فان العلم فينا بشي يوجب التكرار وعلى لا يوجب التكرار فانه في يوجب
 تكرار بشي علمنا انسانا وانما لا يوجب بشي متبعا فاشان ذلك هو انه ان كان رجل يكون بينه وبين غيره من شرطه فيورد
 صاحبه كلاما طويلا فيأخذ العقل في جواب تلك الكلمات فتعرض اولها فاطرا فيتيقن بذلك فاطرا فيورد اجوبة جميع اقسام
 من دون ان يحيط بها تلك الاجوبة منفصلة ثم يات بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلية كلمة ويعبر عن تلك التفصيل
 بجازات كثيرة وكلما اهلين علم بالفعل فان بانها طرا الاول يتيقن بان اجوبة جميع اقسام صاحبه وذلك التيقن بالفعل ذلك
 هو علم بالفعل فانه في علمه بمرساة ما بعده وتفاعل مع علم شانه وانما في هو علم بالفعل وانما في يوجب لكثرة الاماويل
 في يوجب لكثرة في العلم لاول انما في كل واحد من استقاسيل ثم رفاة في يوجب لكثرة على ان كل تفصيل من
 تلك التماسيل متقولا كلياً فيقسم الى تفاصيل خرى كثيرة ومتقاسيل كثيرة فانه اذا كان قياس يوجب لتجميع مقدمات في كثر
 اخرى وكل واحد من هذه الاجتهاد مفعول يصدر عنه تفصيل بحسب فهم واجب بوجود على الوجه الاول بل اشد بباطلة والبلغ
 تجرد انتهى وفيه ان علم البري تعالى علم بالفعل من كل وجه وليس فيه استعداد وقوة بل واجب في تلك الحالة انما يعلم
 بالفعل ان له قدرة على ما يوافق ذلك فليس له اما ملكة التفصيل وليس فيه كمال قيمة للمعلوم غاية الامر انه يحصل صورة
 واحدة في بله للتفصيل في صورة كثيرة فهي من بين صرافة القوة ومحضة الفعل فاشال غير مطابق للمثل له ولذا قال
 الشيخ المفعول في حكمه الا سرف واما اضرب من المثال من الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وبين العلم بالقوة
 بها وبين مسائل ذكرت فوجه انشانه عن نفسه علمها بها لانها لا يقع فان ما يجده انشانه من نفسه عند عرض المسائل علم
 بالقوة يجده من نفسه ملكة وقدرة على الجواب بهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب مما كانت انشانه لتقوى مراتب ما يكون

عالم لكل واحد نام يكن عند صورة كل واحد واحد واجب وجود مشترك عن ذلك فلا يشبه ما قال الشارح في المحاشية
 العلم من غير نظير واشتباها كاشجرة والنواة من حيث ان ما في الشجرة من الغصون والاوراق والثمار من حيث
 النواة من غير تحليل وتركيب النواة بمدة لكل واحد منها وكذا البحر والامواج لا يكون مقايساتا ما شاء تعالى بالنسبة
 في الامكنات فانه متعال عن هذا القياس الاشبه شي اذ لا يشبه له وانه لا يستدل له لكن مركبا اقاصره لا يتخلل
 به النحوس. الاجمال الذي يتقدم عن التحليل والتكريب ويتجاوز عن عدم الاستيعاب في نحو العلم وتغيره في ذلك
 في النحوس الاجمال فاجتنبنا في تصويره جمال الذي يكون فوق الاجمال والتفصيل الموجود في الحد والمحدود
 في العلم بالشيء مع عدم الاختيار عما عداه فاوردت هذا النظر المفيضة لتصويره وتخييله في الجهة السليمة
 حقولنا عن تجزيه ولا يستنكر عن تحقق ما هو متعال عنه ولا نجعلها مقايساتا ما شاء تعالى عنه انتهت في ذلك
 وجود اجمال ومعنى ان نسبة الامكنات اليه تعالى كنسبة التفصيل الى الحالة الاجمالية اشارة عندك في جواب القسم
 في بناء تفصيل وذلك تفصيل مكشف بتلك الحالة قبل ان تفصل فكما ان التفصيل وجودين احدهما اجمالي
 هو عين وجود تلك الحالة وتفصيلي مرتبة عليه كالممكن وجودان اجمالي هو عين وجوده وجب تعالى جميعه وتفصيلي
 مرتبة عليه بهذا النحو من الوجود ويتنازل كل ممكن عن ممكن اخر كما في ذلك التفصيل لكن وجود كل من ذلك التفصيل
 يكس من غير سبق الاجمال عليه خلقت وجود الممكن كذا قال الشارح في بعض حواشيه في قوله فهو الكل او العلم
 ان قد وقع في كلام الحكماء ان ابي سبيح كل الاشياء على وجه لا يتحقق في احدية وبما انه على ما تحفه بعض المايرن
 على جهة ان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وتلك الاعيان موجودة بوجود ذات فهي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل
 الذات فهي مع كثرتها موجودة بوجه واحد او العقل والوجود هناك واحد فعلمه بالاشياء كلها في مرتبة واحدة قبل
 وجودها وهو علمه تعالى بسبب لوجودها في الخارج لان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك لوجوده بعينه علمه بالاشياء وجوده
 بعينه بسبب وجودها في الخارج فانما وجب تعالى لوجود واحد يعقلها وناقيل يجاوبه ويعقلها ثانيا بعد ايجادها
 في عقل واحد يعقلها سابقا لخلقها باجمدة وجوده لو وجب سبحانه وجوده كقول ليس فيه شائبة من القوى والاعدم
 وهو بسيط الذات وكل بسيط الذات يجب ان يكون قد خرج فيه جميع كالاته من القوة الى العقل بمعنى ان لاقوة له
 الا انفعالية المختصة لانه لا جهة له سواها ولا يغادر صغيق ولا كبدرة كما حصتها فهو وجود صرف ما يشوبه عدم
 فلم كان له بذاته بحسب ذاته فحدث شي عن الموجودات لم يكن وجودا يتماثل مشوبا بالعدم والذي صفة عن جميع الشوائب
 البعدية والشائبة كان سالما بكل شي رانه محيط به في كل الاشياء وكذا لوجوده من غير شوب فهو بوحدة كل الوجود

من غير شوب وفقد العلم هناك واحد مع وحدته يجب ان يكون علما بكل شيء اذ لو لم يكن شي من الاشياء ما يكون العلم
 علما به ول شك ان ذلك العلم من جملة افراد العلم فمخرج جميع افراد العلم من القوة الى الضل والسبب ان اتباع
 المشائية مع التعلق بهذه المنة وهو الى القول برسم صور الاشياء في ذاته تعالى زعموا منهم ان امر العناية لا يتم لا
 بالعلم التفصيلي ولا يكفي العلم الاجمالي فانهم في ذلك وادعوا العلم تفصيلي او اعلم أنهم قالوا مراتب العلم تفصيلي اربع
 اتولى ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل العقل عند الصوفية وبالعقل المجرى عنه المشائية وبالنور
 القاهر عنه اتباع الاشراقية فالعلم الذي هو اول المخلوقات ما عنده تعالى بذاته مع ما يكون فيه من صور
 الكائنات مجردات وما دياها بها بساطها ومركباتها من الجواهر والاعراض فيو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي
 الذي هو عين فائدة المقدسة وبسيط بالنسبة الى باقي المراتب وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة بالروح المحفوظ والنفس
 التي في الاصطلاح الصوفية وبالنفس الفلكي المجرى عنه كما عرفه الروح المحفوظ ما عنده تعالى بذاته مع تنقش
 فيه من صور الكائنات وهو علم تفصيلي بالنسبة الى ما فوقه وثالثها كتاب المحرر والمثبتات وهي القوى الجسمانية التي
 تنقش فيها صور الكائنات المادية وهي المنطبقة في الابرار العلوية ونسبتها الى تلك الاجرام نسبة الخيال اليها
 كما مر به الحق الطوسي فهذا هو ما فيها من نقوش خاضعة عنه تعالى ور بجهاس الموجدات الخارجية
 وانه منية المحاضرة عنه تعالى في مرتبة الابدان لما كان نسبة الارض والسموات اليه سببا لنسبة واحدة في التغيير في الكائنات
 كما هو في انفسها وقياس بعضها الى بعض وما بالنسبة اليه تعالى فكل في درجة واحدة وسيجي التفصيل انكلام في ذلك
 المزمع ان شاء الله تعالى في ذلك علم الفاعل يستفاد من وجودها في العالم في الحاشية ليس المراد بالفعال ههنا الانفعال
 الذي هو من شأن البيوت بل مجرد كونه مستفادا من الغيبي العلوم وهذا العلم ليس من صفاته فكما ان
 غاية ما يقال انه صطلح جديد ولا مشاحة فيه نهيت ان تعلم ان القول يكون علمه سببا للفعال مستفادا من
 غير محال منصوصهم وتصريحهم قال الشيخ في احيات الشفاء ليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء
 من الاشياء والقدرة متقوتها يعقل فيكون تصرفها بالاشياء والاعراض بها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود
 من كل وجه وبذلك حال ويكون لولا من خارج لم يكن هو محال او يكون له حال لا يلزم من ذاته بل عن غير فيكون غير
 فيه تاثير الاصول السابقة تبطل بها وما اشبهه وقال في تعليلات ليس في الاول لفعال بقية وليس فيه
 قوة بل هو فعل محض وهذه الانفعالات التي تنسب اليها كلها باطله فانه لا يفعل عن شيء وقال فيها ايضا ان ورد
 على ذات البارئ تعالى شيء من خارج يكون ثمه انفعال ويكون هناك قاطل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكلما يصرف

يفرض انه يكون له بعد اعم من فانه يكون مكنا فيه فيقبل ان يكون واجب الوجود فيؤدي ذلك الى تغييره في ذاته وتغييره
 من خارج فيه فاذا نزل على كل شيء من ذاته وقاس القاري في الغرض لا يجوز ان يقال ان الحق الاول
 يدرك الامور لمجرد عن قدرته من جهة تلك الامور كما ان ذلك الاشياء الخمسة من جهة حضورها وتأثيرها فيها تكون
 هي اسباب الحانية حتى بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست لانه اذا انحط القدر المستقلة
 فانط من القدرة المستقلة فانظر لكل فيكون عليه بذاته سبب علمه غير وقاس بهما في التحصيل لوانه متى سبب
 معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها ويغفل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه
 سببا للوجود بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه وجوده ووجوده انما هو متميز ان يكون الاثر انما يغفل
 عنها ويستكمل بها ويتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللو اذ لا بد منها وانما اصل ان عليه تعالى
 بالاشياء ان يكون بسبب رشيده بسبب ذاته لانه قد يجوز ان يكون عليه تعالى انفعاليا مستفادا
 من غير ذلك بل كماله في انما له على الاشياء وجوده على ارضى واما العلم التفصيلي
 في مرتبة الوجود فيكون ان كان فعليا بغيره لكنه ليس علمه بالذات وكون علمه التفصيلي فعليا لا ينافي كونه تابعا لا بمعنى
 كونه انفعاليا بل بمعنى كونه تابعا في تعاقب قتال حتى له فعله في آخرة ما هو عاقل انما في الفصوص
 واجب الوجود سبب كل فيض ووجوده بذاته حتى انه فعله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو طاهر من الكل
 من ذاته فعلا لكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويعد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وقال ايضا فيه
 ليس علمه بذاته مفارقا له بل هو ذاته وعلمه بكل صفة لذاته وليست هي ذاته بل لا تميزه لذاته وفيها الكثرة الغير
 المتناهية فلهذا في الذات بل بعد لذات فان الصفة بعد الذات ما يربط بل ترتيب الوجود لكن كثرة ترتفع الى ابطال
 ثم لا ترتب بجميع الكثرة في الظاهر فالنظر في هذه الاشياء التي زادت صفة فان الكل وحدة فاذا كان لكل تشنا
 في علمه وقدرته ونها تحصيل حقيقة الكل مقررته ثم يحسن المواد فهو كل الكل من حيث معناه وقد شملت عليه احدى
 ومحصل ما قاس ان له تعالى علما جماليا مقدما على الوجود هو عين ذاته لان ذاته بذاته مبدء الانكشاف الاشياء و
 علما تفصيليا بعد تمام الذات كما ان وجوده ايضا علم فعلي بوجود جميع موجودات الوجود في سلسلة المبدئية على الترتيب
 الذي يقتضيه الغاية رتبة مرتب على العلم الذي هو العلم انما يكون بتمام الصور بالذات وكثرت تلك الصور
 تعالى ليس كقيام الراضين بها والالزم لكثرة في الذات فمقبول الذات للصور ليس كقبول النفس بها لان
 كثرة معقولاته ليست كثرة متحدة زمانية بخلاف كثرة معقولات النفس فانها قابلة للعلم التفصيلي المفكر الذي له

وان لم يفتش عن الغير وهو يستدعي الانفعال بخلاف تفصيل الفاعل عن ذات الفاعل فانه لا يقتضي الاطلاق هو
ما يقبل المستدعي للانعزال فاعلم في كل واحد من النعم علم حضوري آه فيه نظر طبرستان ذوات الاشياء
يستتبعه قبل وجوده فكيف يكون علم تعالى بها قبل وجودها علماً حضورياً اذ هو عبارة عن حضور ذات المعلوم
عند معلومها بالعلم الابداني العلم الحضوري من حضور المعلوم ووجوده عند معلوم مع انه لا وجود للمعلوم في مرتبة العلم
الفعلي المتقدم على رتبة العلم فكيف يكون هذا النعم من علم حضورياً وانه قد انكشف العلم الابداني من العلم اللاحق الى العلم
بشيء ليس حضورياً ولا حصولاً فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل في الخلق وهذا النعم من العلم
مفرد حضوري والمحصل والتقسيم الى الحضوري والحصولي انما هو علم الذي يكون عين المعلوم والما الذي يكون
غيره فان كان امر واحد مثلاً لاكتشاف المعلومات كلها فهو علم جمالي آه وان كان مثلاً لاكتشاف بعض دون
بعض فليس يتحقق عند فهمه قال بعض مشرح في بعض حاشية ان علم الهادي تعالى سائر كان بالنظر الى ذاته و
بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته فعلم حضوري محققاً فان اريد سببه بحضور ذاته عند ذاته ليكشف الاشياء
لديه فالذات هي المعلومه حقيقه والذات و إمكانات كلها معلومه باعرض ليس بشيء لانه لا يخاف في ن ذوات
الممكنات مباينة لذاته تعالى فله يلزم بحضور ذاته عند ذاته لاكتشاف الاشياء لديه فلو تكون إمكانات معلومه أصلاً
بأنه ذات و باعرض وان قيل باستحاد ذوات الممكنات مع ذات الواجب سبحانه فتح كونه باطلاً عند المتأخرين بالمعنى
مع كون الممكنات معلومه بالعرض وكون ذاته تعالى معلومه بالذات بل ربح اكتشاف الذات بعينه لاكتشاف الممكنات
وبالجواب استدل بان الممكنات معلومه بالعرض ما يحصل له فافهم لا تقول انفس في هذا المقام انما لا استأذ
العلماء اني قد آتته ان اريد بالحضوري ان يكون حصول صورة المعلوم في العالم فلا ريب ان حضوري وان اريد به يكون
عين المعلوم لا تغاير في المصادق فبهذا العلم من حيث انه كما شئت من تعالى حضوري بلا ريب وامن حيث انه كما شئت
ممكنت فان قيل باق الواجب والممكنات في تلك المرتبة كما هو مذموب الصوفيه وهو الذي ينطبق عليه كلام المشايخ
لفي آيات فبهذا العلم حضوري ايضا بلا شبهة وان قيل بمباينة الواجب للممكنات كما هو مذموب المتأخرين فبهذا العلم
على هذا تقدير ليس حضوري كما انه ليس حصولي وتقسيم الى الحضوري والحصولي ليس العلم الذي يكون عين المعلوم
فان كان عينه ذاتاً واعتباراً فهو حضوري وان كان عينه ذاتاً وغيره اعتباراً فهو علم حصولي باجواء الكلام في العلم
الفعلي المتقدم على الالهياد واه العلم تفصيلي فليس حضوراً عند الغاربي والشيخ وسائر اتباع المشايخ العالمين بحصول
صور الممكنات في ذاته تعالى وآه على ربي صاحب الاشراف والمحقق الطوسي وسائر المتأخرين فجو علم حضوري فافهم

ولا يحصل قبح في برهان عليه أنه أعلم من البرهان قياس مركب من مقدمات يقينية فينتهي بحسب أن تكون يقينية
 إذ لا زلزم ليتبين يقيني لا محالة وهو متضمن لمي وإلى أما المي فهو الذي يكون اتحاد الاوسط فيه علة لثبوت الأكبر في
 في الواقع كما أنه علة لحصول استعصايق باعكامة الذي هو المطلق قد يكون الاوسط علة لوجود الأكبر نفسه مع كونه علة لوجود
 للاصغر وقد يكون علة لوجود الأكبر للاصغر ولا يكون علة على الإطلاق بل يجوز أن يكون معلوماً له أما الاول
 فمثلاً في مجموع لا يستغنى عن خلاط وكل متضمن للاختصاص مجموع فزيد مجموع فكأن لتضمن الاوسط علة لثبوت الكبرى
 فزيد في الحكم في أنه من تلك هو علة لوجود المي في الواقع فيكون ذلك في الحقيقة مستتباً لشار كل خشيته مستتباً لشاره فزيد في الحقيقة
 وتوكلت في زيد من عنونة الاصغر وكل من عنونة الاصغر في نها تنوب غبا في زيد تنوب غبا وأما الثاني وهو
 يكون الاوسط فيه علة لوجود الأكبر لا يكون علة على الاطلاق بل يجوز أن يكون معلوماً له بحسب وجوده
 في نفسه فكأن الحركة في فوق معلول لطبيعة النار وعلة لمصالح في غير الطبع قال الاوسط وان كان معلوماً للأكبر
 بحسب وجوده في نفسه لكنه علة لوجود الأكبر لا يصغر وأما في فهو الذي يكون الاوسط فيه علة للحكم في الذي من و
 لا يكون علة له في الواقع بل قد يكون معلوماً لوجود الأكبر لا يصغر وبذا التقسم يسمى وليلاً وقد يكون في الوجود لا علة
 لوجود الأكبر لا يصغر ولا معلوماً له بل امر متضاد له او مساوياً له بالنسبة الى علة ما او عارضا معه بالطبع وليست برهان
 الا ان على الاتفاق مثال الاول فوك في متضمن الاوسط ما في مجموع وكل مجموع متضمن لخلط فزيد متضمن الاوسط
 فوجود المي علة لثبوت كونه متضمن الاوسط في الذي من وليس علة له في نفس الامر بل الامر بالعكس ومثال الثاني
 فوك في المجموع عرض له بول البيض فاشرف علة الحادثة وكل من عرض له ذلك خيف عليه السر سام فهذا المجموع
 يخاف عليه السر سام فظاهرت البول البيض والسر سام متساوون لعل واحد وهو حركة الاخلط الحادثة في
 ناحية الدماغ وانما فاعيا نحو وليس احدهما علة او معلوماً للآخر اذا عرفت بذلك علم ان الشار فزيد علة لثبوت ما
 قال الشيخ في المقابلة الشانته من احيات استغناء انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء الشانته ان
 او اضحة والظاهر ان المراد بالبرهان برهان العلم لانه هو المتبادر عند الاطلاق لكونه فرداً كاملاً منه فالعنى بالبرهان
 آية على وجوده تعالى بل هو البرهان على ما في عالم الجوارز والامكان فهو الشار على كل مية ووجود كل ذات وصفة
 كقول عز من قائل اولم يكن بربك اشك في شيء شبهه وقال سبحانه قل في شيء أكبر شهادة قل الله تعالى الله تعالى
 شبه الله لا اله الا هو وبها كلامه هو انه يلزم على هذا ان لا يمكن إقامة برهان على وجوده تعالى لعدم كونه معلوماً
 مع انه باطل قطعاً بوجوده لانه على وجوده وقد صرح الشيخ في اول آيات اشعار بان وجوده لا اله الا هو

جل ذكره ليس بيننا ولا هو يابوس عن بيانه وفتح عليه ان البحث عن ائمة المبدء الاول انما هو في العلم الاكبر والحيث
 بان الواجب سبحانه وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب له الا ان ذاته تعالى يبرهن عليه ببرهان شبيه بالعلمي في
 اذنا واثمين فان ذاته بذاته وان كان اقدم من كل شئ لكن كونه صانعاً للعالم ماله وسط هو مثل المنوع عنه
 قولنا العالم مصنوع فالوسط علة لا ثبات كونه صانعاً للعالم لم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فانه يبرهن
 عليه بالذات في هذا البرهان وهو الصانع للعالم واذا ثبت هذا البرهان ثبت وجوب الصانع في نفسه وحصل العلم
 به يقيناً بهذا التدبير وذلك لان وجود شئ غير تقيضه وجوده بالضرورة تكون العالم مصنوعاً بطله كقولنا بطل
 واجب بالذات فلا استدلال بوجود العالم على وجوده تعالى برهان لمي وقد زعم المحقق الدراني ان على وجوده
 تعالى برهانا لسياقنا بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته لا على ذاته تعالى سفي
 نفسه الذي هو علة كل شئ وكونه مهيئاً للموجود مستلزماً على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو
 مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال الطبيعة على حال آخر معلول لحال الاول فان تحقق موجود ما يدل
 على ان بعض افراده واجب فيتحقق حال له وكون بعض افراده واجهاً حاله اخرى معلول للاولى وربان موضوع
 المستلزم يكون بعض الموجود ومحمول له بمفهوم واجب الوجود فلهذا لا وسط ان كان عليه ثبوت هذا المفهوم بهذا
 مفهوم في الذهن والحاج مثلاً لم كونه تعالى معلولاً لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل
 بذلك وقد تقتصر في فن البرهان ان ليس للمحولات وجود في انفسها الا وجودها لخصوصياتها فلو كان ثبوت مفهوم
 الواجب لذاته الذي هو محمول في هذه المسئلة بمفهوم بعض الموجود ومعلل له كان وجوده في نفسه كك ولو سلم ان
 معلولية الوجود الرابطة بين ملازم العلولية ووجوده تعالى في نفسه فالثابت ليس الا الاول من الامرين فدا يكون
 الدليل معطياً لما هو المطلوب ايضاً مقتضى مفهوم الموجود ان كان هذا الفرد لازم ان لا يكون له فرد ممكن لكن تعالى
 بظهوره واعترافيه منه ايضاً فالمقدم مثلاً وجب للزم ان مفهوم الموجود ان كان مقتضياً لذلك لا يكون له في تحققه
 احتياج الى غيره فيكون ذاته عليه عن الغير فلا يكون مكنائهم قال هذا المحقق ون شئت حكى ليس الاستدلال
 على وجود الواجب في نفسه بل على مشابهة في المفهوم وشبهته له على ما ذكر الشيخ في الاستدلال لوجود الموث على
 وجود المولف ووجود الواجب علة لغيره مطلقاً ومتشابهة الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون شئ في نفسه علة لشي
 وفي وجوده عند آخر معلول له وفيه ان احد بدين الوجودين ان كان غير الآخر لم يكن الثابت با برهان ما هو المطلوب
 اذ ثابت ليس الا ما هو المعلول على ما هو مقتضى البرهان العلمي وان كان عينة كان معلولية مستلزماً للمعلولية

وظننى ان المراد بنفى البرهان عليه نفى البرهان الذى يكون ادا وسط فيه علة لا كبر بحسب نفسه بان يكون علة لذاته
 كما انه علة لثبوتها لا صغرها فيكون علة لوجودها لانه البرهان في هذه الصورة يستلزم اتحادا بالعكس كما صرح به
 الشيخ في برهان الشفارة اذ لا حد لها فلا برهان عليها شئ غير ذاته برهانا عليه بل هو البرهان على كل شئ وما قيل
 في بيان انه البرهان عليه انه لو كان الواجب سبحانه حاصلا بطريق البرهان يلزم وجوده في الاذيان لاستدعائه
 البرهان مطلقا ثبوت كبره لا صغرها فيمكن بما الحكم بحسب ما يستلزم عليه من الاوسط والتالى لانه يلزم منه ان
 يكون وجوده انه منى بما هو كلك وجودا خارجيا كما سبق ففيه نظرا وما قلنا ان البرهان ما يستدعى ثبوت البرهان
 عليه كونه ذاته وحقيقته في الله من انما يستدعى وجوده لانه لا سيما عند الضرورة والاعتقاد وانما هي فلا يستلزم
 ان لا يصح استول كونه برهانا على شئ وانما يلزم ارتسائهم في الاذيان وانما شافلا لا يستلزم ان لا يكون معلوما به لانه قد
 ايقنوا انهم ارتسائهم في الاذيان ويمكن ان يقال اننى هو البرهان مطلقا ما كان وانما كما قال الشيخ سفي
 التعليلات فاما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويظن ان الواجب الوجود فانه لا عدد بل يتصور بذاته ذل يحتاج في كسوة
 الى شئ اذ هو اولى بالتصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وايضا قال فيها نحن انما نعرف الواجب الوجود بذاته معرفة
 اولية من غير اكتساب لاننا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ثم نعرف ان الواجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحدا
 وتعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزم اول ديمونه واجب الوجود وقال ايضا فيها الحق ما وجوده من ذاته ولذلك
 البارى تعالى هو الحق واسواو باطل كما ان واجب الوجود لا يبرهان عليه ولا يعرف الا من ذاته كما قال الله
 تعالى شهد احدنا له الا لا هو على هذا ينطبق ما قال الشارح في الحاشية بذاتى معنى ما قال الشيخ في برهان
 ان يثبت الدائم لكل باله سبب لا يحصل الا من جهة سببه ولا سبب له اما من نفسه لا يبين البتة بوجه قياسى
 بل بالضرورة المستدل فلا يرد بالجزئيات المستوية المعلومة بالمشقة من غير نظر الى سببها اذ لا يحصل بها
 اليقين الدائم الكلى مع ان الكلام في العلم المستدل الى ما الاستدلال لوجود المعلول على ان له عدة ما فهو
 استدلال من العلة على المعلول كقولهم بحسب المؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر
 لكون بحسب المؤلف لان المؤلف بالفتح هو المتنازع ومناحه لا تقتدر جهات ليعنى وفي هذا المقام ابحاث دقيقة
 يتيسر بسبغها الكلام وسياتي الشارح بعد تعالى انتهت اعلم ان بالنقل الشارح عن الشيخ هو المذکور في فصل التاسع
 من المقالة الاولى من برهان الشفارة هو نفس في ان لا سبب له بطريق علمه يخصه في البديهة وان لم يكن جريئيا
 فليس الا لياس عنه وقال في الفصل الثامن من تلك المقالة ان الشئ او الحال اذا كان له سبب لم يثبت الا من

جهة سببه فان كان الاكبر للاصغر لا سبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له ولكل الاوسط للاصغر لكنه بين الوجود
 للاصغر ثم ان كبر بين الوجود للاوسط فيقتضي برهان يقيني ويكون برهان ان وانما كان يقينيا لان المتدتين كليتان
 واقعتان ليس فيها شك والشك ان الذي كان في القياس الذي اكبره فبب ليجعل باصغره كان حين لم يعلم من
 اسبب ان الذي به يجب بل قد من جهة هو بجهال يجب بل يمكن فان كل ذي سبب فانما يجب بسببه اما بهنا فكان ل
 اسبب الذات فكان ان كبر للاصغر لذاته ولكن كان خفيا وكان الاوسط ايضا لذاته لا سبب حتى ان جهل جهل
 ولكن لم يكن خفيا فقد علت المقدمة الصغرى بوجوبها والكبرى ايضا لكان اذا لم يكن الاكبر للموصوفات بالوسط الا
 لذاته لا بسبب جهل حكمه بجهل ثم قال قد تحصل من هذا ان برهان الان يعطى في مواضع يقينا وانما في سبب
 فلما يحصل اليقين الدائم الا بالبرهان للمضى وهذا ناقض لما نقله الشارح من ان صراحة ما يقال في دفع
 التناقض من كلامه يستفاد من كلامه المحقق الدواني ان ما حكم الشيخ باقامته برهان الان عليه هو ما يكون
 لثبوت الحكم فيه في الخارج سبب ما حكم به انه لا يبين السمتة الا يكون نسبة محمودة الى موضوعه سبب اصدا ولا تناقض
 بينهما لا خلاف في الموضوع في الحكمين واعلم انه قال صاحب كافي المبين في بعض اقواله ان برهان الان
 قد يفيد القطع او لم يكن ثباتا بل كان محكما بالعلم ما من حيث ان الاكبر والاوسط يكونان سببين من الموضوع
 وهو الاصغر وذلك في برهان الان على ان طلاق كما اذا كان شي ليس هو بالسبب الحق وله عرض ذاتية يزم ذاته
 نفس وجوده احد بظهور الملزوم له من حيث انه من الاقضية و آخر منها خفي ملزوم من حيث انه غير بين الاقضية
 بالنسبة اليه فيجعل الشيء صغرى القصرى الملزوم الخفي الهبته هذا اكبر لقولنا الجوهر المجرى وجوده لذاته لا المادة وكلها
 وجوده لذاته لا المادة فهو عاقل لذاته واما من حيث ان عقد ثبوت الاوسط للاصغر الذي هو سبب بعد انعقاد برهان
 لم يحا اذا برهن من سبيل علم على ان محجولا ما في نفسه لا يصح ان يقال في الوجود لا بعلة جاعلة لذاته ثم شوب
 وجوده فاستدل من وجوده المعلوم لا من علة على سبيل الان على وجوده جاعلة فاذن ذلك مضمون في العلم
 المتضاعف بوجوده علة وبوجوب وجودها وانتم لا وجودها ضرورة يتبين ان نزول والشايع قد نقل هذا الكلام
 في فصل البرهان وزعم انه تحقيق لكلام الشيخ بحيث يندفع عنه التناقض بين كلاميه ثم قال وبهذا اظهر ان البرهان
 ان على متبين اني ساذج لفي مجر العلم تصديقي بالحكم حكما جوازا لا وجوبا وهو الذي لا يصاحب العلم كما اذا
 استدل بوجود معلول علة واحدة على وجود المعلوم الاخر المستند اليها بجنتين متضاقتين على وجهه
 بنية بينهما وجود المعلوم على وجود العلة قيل انعقاد البرهان للمضى على ان العلول لا يوجد الا بعلة موجبة

وثانيهما برهان ان في صحاح النظم وهو انتم للتحلل الضاعف وانت تعلم ان في الاصل في توجيه الكلام الشيخ لانه قال
 في فصل البرهان المطلق وفي قسميه قد بينا بانه لم يرد الا خبر برهان ان فاعلم ان الذي هو اليقين هو الذي
 يتقدم فيه ان كذا كذا او يتقدمه لا يمكن ان لا يكون كذا الاعتقاد لا يمكن ان يزول فان قيل للتصديق الواقع
 ان كذا كذا من غير ان يقترن به التصديق الثاني انه يقيني فهو يقين غير انكم بل هو يقين وقتا والبرهان
 قياس مؤلف يقيني انتهى وهو نفس على ان في مطلق البرهان سواركان لميا او انما يجب ان يكون اليقين دائما
 ان يكون وقتا ما في غير ذلك وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من برهان شفاء قد طعن بعضهم
 ان سبب في ان يستعمل في البرهان وسط من عرض غريب ان كان له زوال انه لا يكون علة قربة للطرف الا كبر
 قد يكون البرهان برهان غير ان ليس الا على ذلك فان النظر ان الذي نحن فيه ليس كله في برهان لم حتى اذا لم يكن
 بشي برهان لم لم ينظر فيه في هذا الكتاب فصار جديا. ومناطيا او غير ذلك فانه ليس بصير القياس بان ينتج
 شيئا صادقا من مقدمات صادقة بدليا ولا مخالفا ولا شيئا آخر حجة ان معين في فن آخر من الفنون الخارجة
 عن البرهان فاما في هذا الصانع القياسية اكثر من هذا وكنت بل هذا الكتاب يشمل على بيان البرهان الواقع
 على ما يعطى يقين بالان وعلى ما يحيط مع الان. اللهم فيكون اعراض الغريب ان الذي ليس بعلة لا يجعل القياس
 خارجا عن البحث في كتاب البرهان ولا يوجب ان لا يكون به يقين وكفى سقوط بقول من قال ان ما لا يعرف
 علة لا يكون به يقين نه يوجب انه لا يكون به يقين بالباري بل ذكره اذ لا سبب له فليعرف ان ضائع السعي
 في طلب العلم او هو فاقه بشي الذي يطلب العلم وهو اليقين بالباري تعالى جده واما قوله في الحاشية فلا يرد
 فتصديقه ان الشيخ بعد ما بين ان برهان الان قد يعطى في مواضع يقينا واسما واما فيما له سبب فلا يعطى اليقين بل
 بل فيما له سبب لانه قال فان قال قائل اما انما حجة علمنا ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عما هذا التصديق وهو
 استدلال من المعلوم على العلة فاجاب ان هذا على نحو ما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله
 واما كذا كقولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس اوهو وهران هذا البيت مصور فليس مما يقع به
 اليقين انتم ان هذا البيت كما يفرض لا اعتقاد الذي كان فان الاعتقاد شائع مع وجوده واليقين انتم
 لا يزول وكل من في اليقين انتم الكلي والامثال كخرف ليس المؤلف فيه هو احد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا
 هو المحسوس على الوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للمؤلف
 كان جز من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصل من جهة العلة ثم قال فهديان

ان كبر في الشيء يتيقن ليقين الحقيقة لا يجوز ان يكون علة لما وسط بل عسى ان يكون فيه خبر هو علة للوجود لا وسط
واعتبار الجزئية اعتبار الكل فان المؤلف شي ووجود المؤلف شي آخر فان المؤلف بعينه محمول على المؤلف والمؤلف
فحال ان يكون محمولا على المؤلف واورد عليه بان كون المؤلف علة لوجود ذي المؤلف مما بل كونه مؤلفا معلول لكونه
اذا المؤلف او بما مع فان المؤلف مستلزم للمؤلف وكذا كونه المؤلف وتقدم واحد بما على الآخر غير من واجبا عنه
المتحقق لدواني في الحاشية القديمة ان المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذو المؤلف المتحتاج الى المؤلف ولا شك
ان علة الاستيعاب الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء ولو كان بسيطاً لم يحتاج اليه وليس المراد بالمؤلف المضمون
المصنوع للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال على كونه ذا مؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيد اخ علي انه ذوق
وبالعكس لانها متناقضة صريح في الشرح في شفا رايض حيث قال توسيط مصنف قليل الجودي في العلوم لان نفس
عليك بان زيد اخ هو ملك بان له اخ او يستلزم على ملك بذلك فلا تكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة فان
لم يكن ملك بل بمشقة بمحل لي ن بين ان له اخا فما تصورت نفس قولك زيد اخ والمثال هذا ما شاذ وان
منه قياسات فضا عن ن تكون براهين وفيه ان هذا التوجيه لا يجدي له في هذا المثال ولا يجدي في مثال آخر
والكلام ون قصي اني راط له لكنه لا يخلو عن الافادة قوله واما السبيل اليه او قال في الحاشية اي اني
ثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة فبه المطالب بديهية غير متناقضة من البرهان انتهت اهم الى القول
بديهية وجوده تعالى وان كان مخالفا لما ذل اشغ في اولى هيات الشارح وجوده تعالى لا يجوز ان يكون
مستلزم في هذا العلم كما هو منوع بل هو مطلوب في ذاته لو لم يكن ملك لم يخل انا ان يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في
علم آخر ما ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر وكلا الوجهين باطلان لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا في
علم آخر ان العلوم الاخرى اما خلقية واما سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منسوبة وليس في العلوم تحكيه علم خارج
عن هذه القسمة وليس لاني شي منها بحث عن اثبات الله تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك واثبت تعرف ذلك باواني
تأمل احدس كرت عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب في علم آخر ما ان يكون غير مطلوب في علم البتة فيكون
اماينا بنفسه او ما يوسع عن بيانه وليس هو بينا بنفسه لا هو ما يوسع عن بيانه فان عليه ليدل لكنه موافق سلكه في بديهيات
كما سبق نقاد ايضا قال فيها ان الحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام في العلم التام في باب تصور ان يكون تصور
بالجودي في باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب فاما ما سبب له فانه متصور بذاته ويعرف بذاته اذا
لا سبب له ويقع على الفعل والحكم والفعل والحكم هو ان يكون قد اعطى شيء جميع ما يحتاج اليه في وجوده وفي

عنه وجوده بحسب المكان وان كان ذلك لا مكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في المادة
 بحسب المكان نفسه كما تقول انفعال في فقال في فصل من فصول برهان الشفاة اما لا علم له في وجوده بطلان
 في شئ من غير عارض في شئ او عارض لول بلا علة ومن جنسه مبادي العلوم فانه يصدق من غير قياس يعطى به
 بقتة بل بامية واضحة وهذه الكلمات تصوم على كون وجوده تعالى بنيا بنفسه غير محتاج الى دليل مع المروءة بل
 التقيبات قد طلق له دليل على تنبيه على سببها كنه قد يطلق على احد والوسطى في من البرهان في له
 لم مفيدة ومت تعلم انه ان رادون الدلائل الدالة على وجوده تعالى غير مفيدة علمية فسلم لكن البرهان الاتي فيما
 بسبب مفيدة ليتبين العالم بغيره كما صرح به الشيخ في برهان الشفاة وقد سبق نقل كلامه في الدرس السابق وان
 رادوا غير مفيدة لم يعلم ليتبين بطلانها ما سبق قوله فيمنه لم يلدوا علم ان ما يوجب احتياجه تعالى فهو محال
 في حقه منها اتخذ لول نفسه ولو كان له لول لكان بقاؤه متعاقبا افراده والامكان له فائدة يعده بها كنه
 محال لوجب بقاؤه تشخصه اذ هو جيب لذاته لا يمكن ان يكون معدوما وفيه لو كان له لول لكان له صاجته ولو كانت له
 صاجته لكان له شهوة وقوع ولو كان كذلك لكان محتاجا الى الصاجته مع انه غنى على الاطلاق ليس له حاجة الى شئ
 من الاشياء بالجملة الواجب هي نه وجب بالذات غنى على الاطلاق فلا يمكن ان يكون له شريك في الحقيقة اصلا
 فان كان له لول فلا يخلو اما ان يكون مشاركا للول في الحقيقة ام لا على الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يكون
 معلوما محكم كسائر امكانات فلو يكون له لول ونعمه افا وبعض الاما مرقه ان اولها ما يكون بالانفصال جز من مادة
 او بدستقه لقبول صورة من نوع ومن جنسه او الواجب سبحانه برى مقدس عن المادة فلا يكون مادة يتكون غيره
 بالانفصال جز منها وله هو متكون من مادة قد يكون له لول وهو موقوف واطلاق الاب عليه في الانجيل من لسان المسيح عليه
 السلام على انه يمتد تجوز كناية عن الامجاد بل لطفه بفتح روح الكبي في رحم امة في الدنيا وبها ان اولها ان كانا عبادا
 عن التزام في الوجود والعقل في مكانا بين الشيعين في الوجود وهو التزام بينهما بان يكون كل منهما يستمد في بحسب
 اذات وجوده اذ هو ياتي به فكذلك عنه فلا يتحقق له بين شيعين كل منهما يجب بالآخر او كلاهما يجب بثنائث يوقع لعلاقة
 بينهما فان كل شيعين لا يكون احدهما موجبا لآخر بل ايضا بينهما ثنائث يوقع لعلاقة بينهما بان واجب ذلك لثنائث
 كلا منهما مع اذ هو لا يفرق لزم بينهما في الوجود والعقل رايا في النظر في كل منهما انك لا عن اذ هو انك فوجين شيعين
 في العقل هو ان يكون عقله هو سقوني على عقل اذ هو بالجملة المارة بالكنفوشي باساوية في مرتبة الوجود والعقل
 فيستعمل انك عنه والمثل عبارة عن المساوي في تمام المية والحقيقة كزير وعمروفانها مساويان في الانسانية فان

اعتبر في مكانه شي ما يماثل في النوعية النوعية مع كل ما يماثل في الوجود او المتعلق يكون خاص من لشي من لم يعتبر فيه
 ذلك بل اعتبر فيه لشي من لم يعتبر فيه في النوعية مع كل ما يماثل في الوجود او المتعلق يكون خاص من لشي من لم يعتبر فيه
 في الوجود او المتعلق بحيث يستحيل ان يكون احد هاتين الاخر فذلك متعلق ان شي من لم يعتبر فيه في النوعية مع كل ما يماثل في الوجود او المتعلق
 لا يمكن ان يكون الوالد والمولود دفعا لا يمكن ان لا يكون وصف الوالدية و المولودية في ذات لان لا يكون ذاتا بما هو في ذات
 باجملة وصف الوالدية مكان وصف المولودية واما معلوم ان الصفة المولودية ذات الوالد فغير مكان لذات المولود
 حتى يلزم تحقق علاقة استلزام بينهما فانهم قول **ل** واما الذي قال في محاشية فان قيل امرأة اعمى يتولد
 منها البنت كما يدل عليه المشاهدة ويتولد البغل من الحمار والفرس فلا يجب تماثل بين الوالد والمولود قلنا المراد بالتماثل
 بهما المشاركة في الاوصاف النفسية وان لم يكن تمام هوية المتماثلين فيتمثل المشاركة في الجنس دون الاتحاد في الهوية
 النوعية انتهت اعلم ان التماثل عند الحكماء عبارة عن الاشتراك في تمام الهوية فاما تماثل عندهم في جميع المشتركات في تمام
 الهوية فتقال لشكلين بانهم في الاشتراك في الصفات النفسية وهي عند الحكماء عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة
 الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها اي لا يحتاج وصف الشيء بان يتعلق امر زائد عليه كالمساوية والوجود والشيئية
 والحقائق الثلاثة وتبين بها الصفات المعنوية وهي التي يمتثل في اوصاف بها ان يتعلق امر زائد على ذات الموصوف
 كالوجود والحدوث او تبيان الصفة النفسية هي التي تدل على الذات بدون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد
 على الذات فالمراد بالتماثل ههنا ليس هو الاشتراك في تمام الهوية كما هو مصطلح الحكماء بل المراد به الاشتراك في الصفات
 النفسية كما هو مصطلح المتكلمين في معنى يعبر عنه المشاركة في الجنس ايضا او ليس مراد الاتحاد في الهوية النوعية فلا يرد
 ما ورد في **ل** ولو جب ليس بمكان او قد عرفت انه لا بد في التكافؤ من التماثل في تحقق حيث يتحقق تحقق
 بدون كذا فالتكافؤ في الوجود يتحقق ان يوجد احدهما بدون الآخر او اجب ان يكون مكانا لوجود الآخر سواء
 كان ذلك الموجود اذخره او لم يكن لان الواجب ما يوجد مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره وورشي من مكانه
 بوجود مع قطع النظر عن غيره وبغير تصور غيره فلا شيء من الواجب بمكان لوجود الآخر واما كان او لم يكن ويستفاد منه
 انه غير مضاف كما وقع عن الشيخ في التبيينات الشفارتان مراد به انه غير مكان من حيث ان المتكلمين في التماثلين
 في الوجود والعدمين الواجب مكانا لغيره في الوجود والعدمين مضافا الى مكانه في الوجود والعدمين مضافا الى مكانه في الوجود
 شات فلا يكون شي منهما واجب الوجود لشيء فالتماثل ههنا هو المضاف بههنا المعنى قلنا في ان يكون مضافا بغيره المعنى قوله
 قد صرح الشيخ وغيره من الروسار ان الاضافة تعرض لجميع الموجودات حتى يتصور الواجب بالذات فواجب

مع : يحاق وجوده غير محتمل ان يتلذذ في الوجود وتبين في الوجوب بعرضه لاضافة كائناتية والارادة في نفس
 عن كمالها من ان لو اريد بالاضافة المضاف اليه فليس يوجد الا في لاضافة الحقيقة ما في شيء غير باسوار قلنا
 بوجوده في الحاجة ام لا وان اريد المضاف المشهور في فانه يوجد في الواجب ايضا وذلك لان المراد يكون غير مضاف
 في هذه مكانه بحسب وجوده وغيره ولا حاجة في دفعه الى ما قال صاحب الا في المبين اذا حصلت من صفتنا ان
 المجهول او ما بالذات هو نفس ذات المعلول وجوهرية ومن لم يتبين ان مرتبة ذات العلة متقدمة في الحافظ
 المتصل على مرتبة ذات المعلول لقد ما بالذات فاذن كل جائز الوجود فانه في مرتبة ذات المجهول وفي جوهرية
 المتبوعة يلزمه لاضافة الى بها على بالمجولية والمعلولية اذ الحافظ ذاته بعينه الحافظ شيء من تلعاشي واما الجاهل فذاته
 متقدمة في مرتبة ليست فيها ذات المجهول فاضافة المجولية ليست مكتشفة في تلك المرتبة فاذن هو في مرتبة
 نفس ذاته ليس تعرضه لاضافة بخلاف المجهول فان لاضافة تعرضه في مرتبة نفس ذاته المعلولة وفي نسخ جوهرية
 المجهولة جعلها بسيطاً وعلل شريكها السالف فزعم ذلك حيث قال المضاف وانت تعلم ان هذا الكلام وادواردان وان سلم
 ان يجعل متعلق بنفس البتة وان كان مخالفاً لما عليه شيء لكن لا ريب ان البتة من حيث هي ليست الا هي واضافة المجهول
 ليست في مرتبة ذات المجهول كما انما هي في مرتبة ذات الجاهل ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة ذات المجهول
 فعرض لاضافة الجاهل على مستند واحدة والقول بان اضافة المجولية يلزم المجهول في مرتبة نفس ذاته
 مكابرة بل حال المجولية بالقياس الى البتة المجولية بعينه حال الجاهلية بالقياس الى الجاهل وتوهم الفرق بينهما
 تاس من سوء الفهم في ذلك والممكن لا يماثل ذلك وذلك لان حقيقة الواجب بنفس ذاته معصية الواجبية معصية
 الحكم بالوجودية بلا جهة اخرى غير ذاته ولا لزوم احتياج في كونه واجباً ووجوداً الى غير ذلك كما يكون واجباً بذاته والممكن
 ليس وجوده من ذاته بل وجوده من غيره وقال شيخ في الاشارات ما حقه في نفسه لا يمكن فانه ليس موجوداً من ذاته
 فانه ليس وجوده من ذاته ولي من عدمه من حيث هو ممكن فان كان احداهما فلهذا شيء او عينه فوجود كل ممكن هو وجود
 هو من غيره يعني ان كل ممكن لا يفترض ذاته ما صح ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً فليس مقتضاه ذاته الوجود
 ولي من مقتضاه عدم لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السور فهو محتاج في وجوده الى غيره ولا لزوم
 ترجيح احد المتساويين على الآخر بل مرجح ومزاحم واذ تحقق ان معصية الواجب الوجود في الواجب نفس ذاته بما حقيقته
 زائدة ما يمكن متعلق في وجوده الى غير وجهه تحقق ان الممكن ليس مثلاً مواجب فافهم في له وبيان الاول انه الحكيم
 بين الشئيين سوار كان عبارة عن التكرار في الوجود او في الوجود والتعلق مثلاً لا بد من علة مقتضية ويكون ما يشيا

وبين معلولها وبين معلولينها كذا كذا ما تفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما دماجة لكل واحد منها الى الآخر
 اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلول له ولا ارتباط بينهما بالانساب الى ثالث فكذلك فلا تعلق لحدما
 بالآخر وما وجوب له بالقياس اليه يمكن للعقل فرض احدهما متعلق الآخر فلو كان لواجب مكانا بواجب آخر كان
 بينهما علة ذاتية لازمة فيلزم معدوية الواجب فيلزم خرق فرض الوجودية عما والى هذا اشار الشيخ في ابني حيث
 قال لا يجوز ان يكون شيان ليس بذا ذاك ولا ذاك بذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر فقد بان ان
 واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون واجب الوجود
 بواجب الوجود بذاته وجعلتها واجب الوجود وذلك لان اعتبارها ذاتين غير اعتبارها باعتبارها كلفين وكل
 واحد منهما واجب الوجود لكل منهما وجوب وجود بذاته وكل منهما ممكن الوجود بذاته وكل ممكن الوجود علة وجودا قدم
 منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فكل واحد منهما شئ آخر يقوم به وليس ذات
 احدهما ذات الآخر على ما وصفنا فلها اذن علل خارجة عنها اقدم فاذن ليس وجوب وجود كل منهما مستغادا من
 الآخر بل من العلة الخارجة التي وقعت العلاقة بينهما والاضافة ما يجب به وجوده بغيره وجودا بالذات متاخر
 عن وجود ذلك الغير وتوقف عليه بالجملة اذ امكن ذلك الغير بوجوبه بكان هو اقدم منه وتوقف على ما هو متوقف
 عليه وجودهما محل في نفسه وقد يستدل على نفي استحالته او تقريره على ما قال الشيخ في تهيات الشارح واجب
 الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة ولا فان تكثر تكثر المعنى النوعي بالعوارض حتى يكون شيان لهما وجوب النظر
 والوجود لا يخالف احدهما الآخر في شئ مما هو غير خارج عن معنى الذي هو جوهر الحقيقة بل استحال بان هذا امسك
 وذاك ليس ذابا لحد ذاته محالة تكون لواجب الجوهر الحقيقة بها لمباشرة وبدو الحق اما ان تعرض الحقيقة الشئ بما
 هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو تلك فوجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيها واما ان تعرض له عن اسباب
 خارقة عن نفس مبيته فيكون هو تلك العلة لا تعرض له فيكون لولا تلك العلة لم تختلف فيكون لولا تلك العلة كانت
 لذات واحدة او لم تكن ذات فيكون لولا تلك العلة ليس له بانفراده واجب الوجود وذاك بالفراد واجب الوجود
 له من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل منهما الخاص المنفرد مستغادا من غيره وقد ثبت ان كل
 بواجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل منهما مع انها واجب الوجود
 بذاتها ممكن الوجود في حد ذاتها بحد كذا هو الترويد في قوله كانت الذات واحدة او لم تكن ذات اما ان على انه ذالم
 تكن العلة الخارجة متحققة فاما ان يقال لا بد من التعيين الواجب ولا بد من علة وما فرض ان علة في رتبة ليست

ليست بمحققة فلا بد من ان تكون عللة المعنى النوعي فيجب ان تنحصر الذات في شخص واحد وليقال لما فرض ان
 المعنى النوعي ليس بعللة بل العلة هو امر خارج فلو فرض انتفاء العلة الخارجية يجب ان لا يتحقق ذات اصلا و
 اما بناء على انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخيصها مستندا الى لواحق مستندة الى
 سباب خارجة فافاد فرض انتفاء تلك الاسباب المستلزم بانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال ان تلك الحقيقة
 الواجبة لا تعني بتغايبها حقيقة كانت الوجوب فيكون نفس تلك الحقيقة بنفسها لفرض انتفاء تلك اللواحق والاسباب
 الخارجية فتكون نسخة في شخص واحد ذات امدة او يقاس ان شخص تلك حقيقة لم تكن بنفسها لانها فرضت
 كية مبهمة بل كان مستندا الى لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاء وانتفاء سبب يوجب انتفاء السبب
 فلا يوجد فرد من تلك الحقيقة فعلى تقدير انتفاءها لا تكون ذات وبذا اوجه ديبته فظهر ان توهم ان المتيقن على تقدير
 انتفاء اسباب عدم الذات وانتفاء المبهمة بالمجردة الليم لا بالنظر في انتفاء اسباب كلا او بعضها فقد اتى بما لا يعاين به
 فقل له فلا يتصور الاختلاف انه قد في الحاشية لا يقال له يجوز ان يكون لشخص كل منها مستندا الى نوعه المنحصر
 في فرد كما يقال في المفارقات له نقول فاذن لا يتماثل لهما من نوعا على ان وجوب التقدير والوجود نفس فاتها
 فحقيقتهما بوجوب التقدير وهو لا يصلح للاشتراك بين هويت متعددة بالدليل المذكور وتماثلها لا يمكن ان يكون باهر
 واحدا في نسخ كواها ولا يلزم التركيب المستلزم لا مكان فهو يعارض خارجة عن قوامها فهي اما للمهية التي هي وجوب
 التقدير ووجودها باسباب خارجة وكلها باطلان كما ذكرنا في كتاب انتهت انت تعلم من السؤال والجواب
 كليهما عجيبان اما السؤال فانه على تقدير كون الشيء بينهما مستندا الى لواحق هي الجوهر المبهمة او لوجودها بما هو موجود
 لا معنى بتجزئكون تماثل كل منها مستندا الى نوعه المنحصر في فردا لانه اذا كان ذلك كل منها منحصر في فرد يكون الشيء
 بينهما نوعيا فيكونان نوعين مثليين بالحقيقة لا نوعا مشتركهما العوارض الشخصية فعلى تقدير كونه نوعا مستكشرا
 بالعوارض الشخصية لا معنى لتجزئكون فكل منها نسخة في فرد واحد لا يلزم كون النوع الواحد نوعين فدا توجه ليد لا يرد
 صلا حتى يحتاج الى الجواب فلان اشاع قد صرح فيما سبق ان المراد بالتماثل ليس هو الاشتراك في
 تمام المبهمة بل المراد بمعنى التماثل والتجانس في ان يلزم من متباين النوعي بينهما ان لا يكونا متماثلين بالمعنى
 المراد ثم اذا كانت بوجوب التقدير والوجود نفس ذواتها قد معنى لا تباينها بعوارض خارجة عن قوامها ضرورة ان نوعين
 الشيء امتازة ان كان زائدا على حقيقة عارضا له لا يكون نفس ذاته مصداقا لوجوب التقدير والوجود وشارعا لا تزايدا بل
 يكون مصداقا لشارعا امتازا له عليه عارضا له فيلزم لا عتيا الى الغير وهو ينافي الوجوب الذاتي فعلى تقدير

وجوب مقتضى وجود نفس اژه كما لا يمكن ان يكون تميزها بما مورداً في نسخ قواها ما مستلزماً التركيب كك
 لا يمكن ان يكون بعوارض خارجة عن نسخ قواها ولا يكون نفس ذاتها مصداق لوجوب الوجود ونشأته لا تامة
 ويبرر الاختصاص ان الغير المتناهي لوجوب الذاتي وعلى تقدير تسليم كون التمايز بعوارض خارجة عن نسخ قواها بمعنى
 تكون تلك العوارض مستندة الى نفس ذاتها اذ مصداق العوارض ونشأته تميزها لا يمكن ان يكون نفس لذات قابل
 قس له فوجوب النظر اذ يعني ان وجوب لتقرر الوجود ونفس حقيقة الواجب سبحانه فلا يمكن ان يوجد هويتان مشتركين
 في مفهوم وجوب الوجود اذ لو وجد هويتان مشتركتان في وجوب الوجود فلابد مما يتنازع بينهما من كذا ما بالانتهى
 ان يكون تمام الحقيقة في شئ فيما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة حدتها وهو محال ضرورة ان وجوب
 الوجود ونفس حقيقة الواجب اما ان يكون جزء حقيقة فيلزم التركيب وهو يتا في الوجوب الذاتي واما ان يكون خارجاً
 عن حقيقة فيلزم كون الواجب محتجباً في تعينه في الغير والاختصاص ينافي الوجوب الذاتي وهما اشكال مثل هويتان
 الى ابن كيمونة تقريره انه لم لا يجوز ان يكون في الوجود وجهين نوع كل منهما يكون منحصراً في شخصه لشيء كان في وجوب
 الوجود فيكون بذلك هويتان بسيطتان مبهوتان لكنه مختلفتان بتمام المية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم
 واجب الوجود مشتركاً عنهما مقولاً عليهما قوا عصبية فيكون الاشتراك بينهما في ذات معنى العصبية لمتزاع عن نفس ذات
 كل منهما الا فترق يكون بنفس ذات كل منهما واجاب عنه بعض المتأخرين بان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون فصي
 ونشأته عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنهما حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكل الثقتين
 مستحيلان اما الثاني فلان كلما لم يكن نفس ذاتة متزاع الوجود وجوب الصفة فيمكن في حد ذاته واما
 الاول فلان مصداق كل مفهوم واحد ومطابق صدق بالذات وبالجملة وفيه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن
 رية حيثية كانت لا يمكن ان تكون حقائق متخالفة الذات غير مشتركة في ذاتي صفة فان شدة وجوب الوجود بينهما على هذا
 التقدير نسبة المعاني لمصدرية الذاتية الى المبيات كنسبة الانسانية الى ذات الانسان والحيوانية الى ذات الحيوان
 حيث ثبت ان الاشتراك المعنى تابع للاشتراك ما يتزاع به منه ولك تعدد وفيه تابع لتعدد ما يتزاع منه فان انسانية
 مثل مفهوم واحد يتزاع عن ذات كل انسان ولا يمكن اشتراكهما من هوية فرد او لغير ذلك فالتحديق معنى
 مستلزم لا تتأ جميع ما صدق به عينه بحسب ذاتها معنى سوا ذلك المعنى جسيماً او نوعاً فادان نوافان في الوجود
 واجبان لذاتهما كان لوجود الازدواج مشتركاً بينهما وكان ما بالذات من لوجود حيثية الذي هو مصدر التزاع لوجودية
 مصدرية الية مشتركاً فلا بد من امتياز حدتها عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين شيئين ذاتاً

في الوجود

ذاتية لا يدون يكون جهة الاستيلاء والتعيين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل فيما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب
 الذاتي واوروسيل ولا بد ان لا نسلم ان اشتراع مفهوم واحد من ذاتين سيتلزم اشتراكهما في ذاتي والجواب ان افادتنا
 العلامة اني قد ان منع استلزام اشتراع مطلق مفهوم واحد من ذاتين اشتراكهما في ذاتي غير متعارف
 ليس الجواب موقوف على ثبات ذلك ومنع استلزام اشتراع مفهوم واحد نسبة الى مشار اشتراعه نسبة لاشيائية الى
 ذات الاشياء من نفس ذاتين بلا زيادة مضمرة ومن دون انضمام امر اشتراكهما في ذاتي بوجهه مطابق لصدق
 ذلك المفهوم مكالمة صريحة وثانها منقوص في مكان المشترك بين الجواهر والعناصر فانه اما ان يكون مشار اشتراعه
 ذات كل من الجواهر لا عرض بل اعتبار حقيقة يتيه حقيقة كانت فيلزم اشتراكهما في ذاتي لو يكون مشار اشتراعه ذات
 كل منهما مع حقيقة زائدة وهو باق فانه اذا قطع النظر عن تلك الحقيقة يلزم ان يكونا مكنتين بل هما وجهين متفقين
 والجواب ما افيد ان المفهومات الاشتراعية على مشارقتها سلوكا مكان وسلب عدل شي منه ومنها اضافات
 كما معلومية وغيرها منها مفهومات وجودية غير تعاقبية فالاول والثانية لا يتفقن اشتراكهما من ذاتين اشتراكهما في ذات
 صلا او مصداق اسلوب تفارسلو با تها من الذات في اوراق الامر في ذات الموصوف اما اضافات تما اشتراع
 عن ذات ذاتي قيست الشئ لا عن نفس لذات واما الثالثة فان كانت مشتركة عن نفس ذاتين بلا حقيقة زائدة كانت
 مشتركيتين في ذاتي البسته والاند واما الخامسة فالوجود فانه مشترك بين الجواهر والعناصر بل بينهما وبين الواجب
 سبحانه وقد ثبت ان مصداق الوجود في الكل نفس الحقيقة بلا زيادة حقيقة وانضمام امر فيلزم من اشتراعه من
 الحقائق المتباينة اشتراكهما في ذاتي وسيبي ان شاء الله تعالى تحقيق الكلام في هذا المرام حق له ولا لا تقسم بانفصال
 الغير اذ اخطأه يعني ان وجوب تقرير الوجود نفس حقيقة الواجب فلو كانت بغيرها انهم كانت منقسمة بانفصال
 وانفصال رتبة في حقيقة كبحسب في لا تفيد المعنى كبحسب حقيقة من حيث هو معناه بل انها تفيد استتصال الوجود بفعل
 لا تفويها في النفس فلو كان لوجوب تقرير الوجود بفعل وجب ان لا يفيد وجوب تقرير الوجود حقيقة وجوب استقرار
 ووجود بل انها لا يفيد وجود بفعل حقيقة وجوب تقرير الوجود ليس لا نفس باكد التقرير والوجود لا حقيقة الحيونية
 التي هي معنى غير تامة التقرير والوجود والموجودة امر خارج عنها فافادة الوجود بفعل لوجوب استقرار الوجود هي
 افادة نسخ حقيقة فيلزم ان يفيض الفصل في بية كبحسب والحاصل ان وجوب الوجود لو كان جسا لكان له
 فصل مقسم الفصل مقسم فيلزم وجوب كبحسب فيكون الفصل مقسم مفيد الوجود ووجود نفس حقيقة فيكون مفيدا
 حقيقة ومفيد الحقيقة فصل مقسم فيلزم ان يكون فصل المقسم مقوما واوروسيل بان تقويم شئ لهية شئ يتصور

على نحوين الاول تقرير نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على طريق جعل بسيط و الثاني ادخول في حقيقة شئ و خبرته
منه كما هو شأن الفصل المستقيم فان راد استدلاله لو كان وجوب الوجود نفسا لكان فصله مقسم مفيد حقيقة ومقوما بها
على نحو الاول فالمراد مستقيم واللازم قسم بان الفصل المقسم على الجنس فهو مقرر لهية ومفيد للحقيقة كما هو شأن العلة وان
ادان لو كان جنسا لكان فصله مقسم مفيد الحقيقة ومقوما بها على نحو الثاني فالمراد ان شأن الفصل المقسم على
هية النوع بان يدخل في قوامه ويكون جزائمه ويحصل منه ومن جزاءه هية ويريد من افادة الفصل المقسم على
هية الجنس ان يكون داخل في هية حتى يلزم ان يكون فصلا مقوما كما يعلم ان مقصود المورد انه لا يلزم كون الفصل مقسم
مقوما كما زعمه المستدل غاية الامر انه يلزم من استغناء واحد الوجود عن الفصل المقسم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس
متعلق الى الفصل المقسم قطعا فلا يراد ان لو كان واجب الوجود جنسا فلا يفسد فصل مقسم ويستحيل ان يكون نفسه مقسم
مفيد الوجود على نحو افادة العلة بهية المعلول لان الجنس بهية مستغن عن العلة فلا محالة يكون فصلا مقوما لما عرفت
انه لا يلزم من استغناء واحد الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله المقسم مقوما وما قال بعض الحكماء ان هذا دليل
مبنى على جعل المؤلف ولا يمكن على هذا التقدير ان يقال ان افادة الفصل المقسم هية الجنس على نحو افادة العلة هية
المعلول ثم يريد عليه ان الدليل على انه يكون هيا على جعل المؤلف فيكون هيا على افاده ليس بشئ لان الفصل المقسم
هية للجنس قصدا سواء كان جعل مؤثرا وبهية غاية الامر انه على تقدير جعل المؤلف اجماعا من الجنس موجودا وعلى تقدير
جعل بسيط يجعل نفس هية الجنس لا يلزم من ذلك ان يكون الفصل المقسم مقوما لان الفصل المقسم هية شئ لا هو ان
يكون داخل في حقيقة وهذا غير لازم واصحاب ان يقال الجنس لا يختص الى الجنس في تصادف بالمعنى الجنس بل يخلج
اليه في كونه موجودا فلو كان وجوب الوجود هية لزم ان يكون الجنس محتاجا الى فصل في المعنى الذي هو الجنس وبهية انهم
انه لا يمكن ان يكون هذا المعنى نوعا ان النوع لا يختص الى الجنس في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع وعلى تقدير كون
به المعنى نوعا يزم كون النوع محتاجا الى الشخص في المعنى الذي هو النوع ثبت وجوب الوجود معنى شخصي مانع عن وقوع
استدراكه انه ضرورة انه لا يمكن ان يكون معنى عرضي لذات واجب الوجود الا انه يمكن ان يكون ذاتا باعتبار نفس ذاته موجودا
بل يمكن ان يكون ذاتا في الوجود ايضا يزم ان يكون في احدية فيلزم ان يكون في غيره يلزم كون النصوص مقسمة
جاءها الجنس والامر يحتاج الى تبين حقيقة بواجب من تبيينه ان استفادة نسخ حقيقة شئ باخر خارج فهو جمل هو
مفروض انه متعارف في واجب لذاته وانه باشتراط فيلزم على تقدير تضامه بالفتوى انه انما نسخ الحقيقة المعنى الوجودية
ان تكون النصوص مقسمة مقومة بين لوجب خروجها عما يقسم بها واليه يلزم ترك واجب بين ان ثبت فيه ما فيه ان

١٠٠ حقيقة مشقة قد يطلق على صدور نفس حقيقة عن الجاسل وقته لطيف مل تحت حقيقة مشقة من ذلك وانما من جهة
 هو اول من شانه ان يفت في يله مكن الفصل المقسم مقوما وانما يدرم تحقيق واجب الوجود الى كمال فيرجع الى
 لوجه الثاني ولغيره من الوجودات في حوزة ذلك لما ثبت في محله ان واجب الوجود واجب من جميع جهات
 وكل حقيقة من جهاته واجبة في وجوب الوجود والتقرر بالذات وكلها ممكن له فهو واجب له في ذاته متطرفة ولا غنى عن
 الوجود ليس من الصفات التي لا متطرفة ومن ثم يقال لا تجد في الحقيقة من الوجودات متغيرات لا متغيرة
 في النسب والقياس جنباً الى جنب ولما لم يدرم عرض عريض ليس به مشقة من جهة في الحقيقة وبسبب الصفات او قول
 في الحقيقة تمثيل المقام من سنة متبوية في تعالى ما حقيقة حقيقة في مفهومها لا متغيرة ولا تعرض بها في
 الحقيقة فتعقبها وتتعقبها بحيث يرتب عليها ما لا يتوقف على وجودها في حقيقة ذات اضافية لا تعتبر في
 مفهومها لا متغيرة كغيرها من الصفات لا يرتب عليها ان لا يكون لها في الحقيقة كحالية واما في قوله فان كون
 الذات بحيث لا وجودت يكسب حدة بحيث يكون فيها بالنظر الى الصفات والتركيب لا يراود لا يوقت لتعلقها وتعلقها
 على وجود المعلوم ومقدور لكنها اذ وجدته تعلقت بالاضافة له في حدة وترتب عليها كائناً ما كان غير من المعلومين بوجوب تغيير
 في نفس الموصوف الذي هو سببها كذا تسمية الاضافة التي هي من لوازمها في الوجود واما اضافية حقيقة وهي التي تعتبر
 في مفهومها الاضافة فتعقبها وتتعقب معنى ترتب آثارها موقوف على الغير وتغيرها بالوجوب تغير الموصوف والا وسفها الحقيقي
 بل يرتب ان تغيرها من كذا في غير ما ينسب واما في تركه وانت تستقر على مكانه وتكون لها في وجوب لقائها بالترقية
 نظرياً في المثال توجد ما يوجد والمرزوق وفيه انما كون الذات بحيث ترتب اذ وجوده المرزوق فلا فرق بينها وبين العالمية
 واما في حقيقة واجب بان الماهية نفس الاضافة لا مبهمة فخرج من هذه المبهمة في العرف ولا تعارف في العرف اطلاق
 المرزوق والعلل من مباحثها في ذلك كذا في الجواب يطلق على من يعلم بها فاستعار فيها نفس الاضافة فكل ان العالم
 وقادراً فانها عظماء على ما من شأنه اعظم وقدرته وكذا السميع والبصير وان لم يوجد المعلوم والمقدور قيل والسرفيدان
 مرزوقية والاضافة مثلاً من الصفات الاضافة التي لا يتحقق بحيث يظهر منها انما هي اضافة لغيرها في الوجودات
 في البعض على الشذوذ قبل العمل بسبب اصل الفكرة فلا غنى ولا يعلم بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية
 التي هي ذات اضافية من الاضافات لمختصة انتهت وفيه ما فيه من العلم في تلك السمات قائمة بها ذات اضافية
 في المعلومات والاضافة فيها بالعلم كونها قائمة لا بغير تلك الصفات بها وفيها في تلك الصفات الاشياء التي
 تتعلق بها تلك الصفات والعرف في الواجب سبحانه وان لم يكن صفته زائدة قائمة به لكن ذاته المتعددة تنوب عن تلك الصفات

كما هو مذهب فليس معنى كونه ماما انه من شارة العلم ثم الامر في المستقرة كما ذكرنا ان المستقرة ما يجب في التصان بها
 مباشرة الفصل وانه كل الشئ من شئ ما يخفى واما الشئ في وجوده فيجب فيها لينة مباشرة فعل فليس ما لها ما
 الرزقية نور يطلق الرزق الاعلى مباشرة الرزق بخلاف الجواهر السخري نعم الاعلى كما رزقية لكنه غير استواء والجوهر
 قول الله ولا تخافوا ولا تحزنوا على ما في بعض هوانه في بعض الاوقات انكم لا تجدون ولا تغير في ذاته سبحانه كلك
 لا تجدون ولا تخافون في صفاته صفاته المستقرة في ذاته تعالى وتحقق ان الصفات التي تعرض الشئ منها متبديها
 وتعاقبها ليس يستلزم تغير في ذات ذلك الشئ ولا غير في صفاته المستقرة فيه او ليس يجب ان يكون بازائها مباشرة
 في الشئ وبهذه الصفات المحضة وتبديها وتعاقبها بالحقبة راجع الى تبدل امور مباشرة لذلك الشئ منفصلة عما يتغير
 فيه وتعاقبها لنفسها لا غير كذا او تتصل بالحقبة على غير ذلك وانت ثابت على وضعك الاول ومنها ما يتبديها وتعاقبها
 يستلزم تغيرا في ذلك الشئ وتعاقبها في صفاته المستقرة في ذاتها مباشرة لا محالة وبهذه الصفات مترتبة على صفات
 مستتبها لها غير منسلطة عن لزوم اقترانها بالحقبة كما اذا تبدي معلوك او معلوك وتعاقب معلوك ومعلومك فان
 ذلك ليس يتصور الا تبدي علم وتماثل وتعاقب علمين او تباين كلك ومن قبل ذلك بالقياس اليه بالقياس اليها
 بل من يجوز تبدي الصفات وتعاقبها وتعاقبها بالقياس الى الاول سبحانه انما يروم التضمين الاول لا كما هو قاطعا
 والامر بتغير في نفس ذاته وكما ان وتعاقب في صفاته شبيهة المستقرة بل عن ذلك تعالى وانما مرتبة تبديها
 والتعاقب واستدراك في نفس الاشياء لمباشرة منفصلة في ذاتها تبديها وتعاقب في صفات في صفات المعلول
 وصفاتها او ادور عليه بان ان اريد تبديها التبدي في امور لمباشرة عن الذات فبوجود فانه كغير من امور لمباشرة عن
 الذات تبدي وصف الذات والشيء ان كان الوصف اعتبارا بان ريد ان التبدي والذات في الامور المباشرة في
 الوصف ثانيا بالعرض فلا يسبح على اصولهم فان الوصف في وصف كان او ان تبدي في ذاته تعالى كانت الذات قائمة
 ومستقرة في ذاتها الاستعداد او عدم صفته عما من شانه ان يكمل في تلك الصفته وقد تنقون الشئ هو كذلك يكون
 قائما وقائما وجاب عنه الاستعداد والعلامة الى قوله بان المراد ان التبدي في صفاته وبالله في الامور المباشرة وبالله
 في الوصف واذا وصف ليس وصفه حقيقيا يكون مستقر في الذات او يكون مبدى نفس الذات ولا وجود له في الوصف
 في الواقع لانه اضافته محققه في صفاته الذات الى الامر المبين فحينئذ تحقق تحقق الامر مبين وتنتهي
 بانتهاء ولا يجب ان يسبقها قوة استعداد في الذات وانما كان يجب لو كان مثل هذا الوصف تحقق في الذات
 بعد ما لم يكن وبه الوصف لكونه امر اعتبارا انما هو غير متحقق بنفسه لا يتعلق به كجمل او بالذات من تنقده انما هو قبل

و من مبین فاذ جعل الامر لمسا من صحت الخوض الاضافة بينه وبين جوده من دون عاقبة الى ان يتعلق بتلك الاشياء
 بعلم ان جعل هذا الوصف هو جعل الامر لمسا من جعل مستانف مغاير لجعل الامر لمسا من تلك المكانة هو المكان
 و من مبین فاذ وجه معلول من معلولة سبحانه و وجه اضافته بينه تعالى و بينه فوجه ذلك ان إضافة ليس الى جعل المعلوم
 اما بين مستانف و اما بين منطوق المكانة و ليس له امكان اخرى ذات تعالى حتى يكون ذات تعالى قابله مستقلا وليس
 به جعل را جعل المعلوم حتى يكون باطلا حتى يكون قابلا و اما قال في الحاشية اعلم ان مرجع الاضافة فيه سبحانه
 الى اضافته و هذه هي المبهمة و قياس في جميع الاشياء فهي ثابتة باعتبار رتبة رتبة باعتبار آخر و هكذا فهي في حد
 ذاتها اضافته و هذه لا تختلف باختلاف الرتبة و اما كنه و اما بعد و اما نسبة بينها بالنظر الى ذات تعالى و هذا على
 قياس الوجودات الحقيقية فانها راجعة الى حقيقة واحدة و هي وجوب وجودها و النظر الى ذاتها كذا حقيقة المحققون انهم
 تفصيل انتظام على ما قال بعض الاعداء ان صفاته تعالى منها حقيقية كانه كالقدرة و العلم و نظائرهما و هي عين ذات
 مبنية ان ذات من حيث هي هي مبدء لا تتراخها و مصداق لها بالاعتبار حقيقة اخرى و منها اضافية محضية كالمبهمة
 و اما نسبة اخرى بها هي زائدة على ذات متاخرة عنها و اما الضيف اليه و لا يخل بوجه انية كونها زائدة عليه فان لواجب تعالى
 ليس عار و محبة و نفس هذا الصفات و اضافية بل بكونه في ذات بحيث متاخرة عنه هذه الصفات و هو انما يكون لك نفس
 ذات فعلود و هذه يكون الا بجهة لا غير كما قال الشيخ في كليات الشفاء و لا تبال بان يكون ذات مانودة مع نيافة
 بالكنه الوجود فانها من حيث هي علة وجود و تميز ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها و منها سلبية محضة كالقدسية
 و الفردية و اما انها و الصفات بها يرجع الى سلب الاضافات لبعضه البعض و لكن صفاته الحقيقية لا تنكسر و لا تتعدد
 و لا يكون فيها اختلاف الا بحسب النسبة و جميعها يرجع الى معنى واحد و حقيقة واحدة هي بعينها حقيقة الذات فذات ذات
 مع كمال فردية و بساطة استحق هذه الاشياء لا بامرا غير ذاتك قال المعلم الثاني لواجب كمال علم كمال قدرة كمال حيوة
 لان شيئا منه علم و شيئا آخر قدرة ليزم تركيب في ذات و لا ان شيئا فيه قدرة و شيئا آخر فيه علم سيزم تنكسر في صفاته
 الحقيقة فلك صفاته الانشائية و السلبية لا تنكسر معانها و لا تختلف متعاضدا و ان كانت زائدة على ذات تعالى فان صفاته
 في الاشياء و ان تعددت سابها و اختلفت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد و اضافته واحد كما هي قومية الای میز لا شيئا
 فبعدمه بينهما رتبة و لطفه و رتبه و بالعكس و هكذا في جميعها و الذي كثر به و اختلف فيها في اختلاف ذات و اسلوب
 مرجع جميعها الى سلب الامكان كمال فعلاته شيرازی في شرح و شراق ناقلا عن الشيخ مابني مما يجب ان نلطف و
 نقول ان لا يجوز ان يوجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حقیقات فی بل له حقيقة واحدة و اضافته واحدة هي المبهمة

يصح جميع الصفات كالازقية والمنسورية ونحوها ولا سلب فيه لك بل له سلب واحد فيجب جميعها وهو سلب المكان
 فانه من غير سلب كسبية والعرفية وغيرهما كما يدخل تحت سلب بخلافه عن الانسان سلب لحيوية ومدرية منه وان
 كانت السلب لا تنكسر على كل حال ثبت ان الصفات تعالى ان اشياء اضافية وان لا بحسب المعنى. اتحدت فيها
 واعرفت بذات علم ذات تعالى لا بتغير جزئياتها الضيف اليه وان تغيرت اضافتها اليها بحسب كونها متغيرة في
 نفسها ومن حيث انها متحدة بعلة باقية ضامة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق بالمرتب كالموقوف
 على ومرزوق كذا بالذات وان الجزئيات مندرجة تحت ذلك لا امر كذا بالعرض فذات الواجب تعالى والكانت
 غير كافية بتداني حصول الصفة زائدة فيكون على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوده
 حاصل من الواجب تعالى انه معلول بالذات او بواسطة معلول بالذات. بذات مستقلة في ذاته كالموجود بجميع مستغنى
 من ذاته تعالى ووجه سببه من حيث وجودها بسببه تعالى واستنادها اليه باليكس فرض مدحها ومن حيث مكانها في صدور
 نفسها خلقها من الله تعالى والحقية وغيرها بالحقية. بذات الصفات بسببه لا يعمل الله تعالى لان الجزئيات
 حيث هو غير من حيث اعتبارها وفي نفسه غير موجود من حيث هو اثر من آثاره ومعه من لونه مرتبط به وتعلقها
 وبها باعتبارها كالاضافة اليه ما سلطان من نفس وجوده ومن فيض وجوده بله في ذاته شيء آخر في ذلك الغير والكان
 واحد ومتحد في حكمه او احد كليهما باعتبارهما المتحد والاختلاف بسببها في هذه الصفات وذلك يوجب تعدد الذات في ذات
 على صفاته والحاصل ان صفاته تعالى لا اضافية وان كانت زائدة على ذاته تعالى لك لا يعمل بها كثر في ذاته وايضا لا بتغيره وان
 على انما بالذات لا يزال يكتسب بسببها في نفسها حتى يوجب كثر اعتبارات وحقيقت في ذاته الاول تعالى تجليات واتحادات لواقعته
 فيها انما بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها بالمتحدة والمتحدة في نفسها وقياس بعضها الى بعض اما بالقياس الى الذات والاحدية
 متخالية فليست واحدة متحدة الى تلك الجهات بالقياس احد كليهما من انما بالقياسات. مرتبة سببا او سببا على حسب ترتيبها فيكون
 فلا يوجب كثر في ذاته تعالى كما يوجب صدور الاشياء والكثرة المرتبة كثر في ذاته ويزا من نقل عن الاقدمين من
 نقل من نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب والامتداد حسب شدة وتعلقها بالمتحدة. متحدة في نفسها و
 بقياس بعضها الى بعض فلا يوجب كثر في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذاته تعالى في درجة واحدة بل لا تعدد وان
 فيها بل المتحد والتفرد والخصوص والغيرية. كما تحقق للسبحين في سجن الزمان المعلومين في كورة المكان والواجب
 تعالى فهو رفعه على من ان يقع في تغير كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صبايح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المتزود
 عن سمع التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية غير زمانية ومن بهذا يظهر لك معنى كلام الشيخ

في تعليلات الاستشهاد كلها عند من واجبات ليس بذاك مكان البتة في ذاك شيء ممكن وقتها في انما يكون من
 وجه قابل من جهة انما على فانه كلما حدث استغناء من اما وحدثت فيها صورته وليس بذاك منع من بخل في الاشياء
 كلها واجبات لا يحدث وقتها يتبع وقتها ولا يكون هناك كما يكون عندنا انتهى في الكلام تفصيل المعنى وحقيقة آية هو اصل
 عن الاطلاق جبين وعبارته بكونه المحسوس ان ثبتك على التخصيص لان ليس الوجود حقيقة لا نفس الموجودية بالشيء المحسوس
 هي سببه ونفسه لبيته في العقل بغيره من تفصيل شيزت جهات من الموجودية وضرورة المصدرية وليست فيها به وبكلها عليها
 على ان تصدق من و مطابق حكمه هو نفس المبهمة بحسب ذلك انظر لا امرزاند يقولون فيسبح محل فان ادركت
 ان قد شبهت محل الذاتيات حيث ان صدق الكل و مطابق حكمه هناك ليس النفس ذات الموضوع والوجود من العينية
 للاختلاف قبل يحصل من ذلك ان ذات الموضوع هناك تستقل بمعية محل مع على انظر عن آية حيث كانت غير
 ما محل الوجود ونفسه ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية المعللة لها فاذا عرفت بضرورة
 و بربان مع كل الوجود قطعاً وبما يتقوى في حكمه به مثابة وترتب آثار المبهمة عليها فيعرف ان ما هو صدق محل متحقق في
 بصدقه محل ان ترتب انما صدق محل المسكائن فقد فارق محل الذاتيات من تلك الجهة وفي الكلام غير محصل
 بعد له حركات ان صدق محل الوجود على جهة و مطابق حكمه هي نفس المبهمة في امرزاند يقولون بها وانه ليس في ظرف
 الوجود ان نفس المبهمة ثم عقل بغيره من التحليل ينزع عنها معنى الوجودية والسيرورة المصدرية وليست فيها به وبكلها عليها
 كما ان مثال لسان لسان مثلاً ليس حكايته او من نفس المبهمة الانسان بل زيادة امر يقوم بها للفرق بان ذات الموضوع
 في محل الذاتيات بنفسها تستقل بمعية اقيمت محل مع عزل انظر عن آية حيث كانت غير ما محل الوجود ونفسه ذات
 الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية المعللة لها ليس بشي لانه ان اراد ان ذات الموضوع سواء كانت مجعولة او
 وسواء كانت متفردة او مستقلة بمعية اقيمت محل لذاتيات عليها فذلك بغيره فان الذات المتكسرة التي ليست مجعولة ومتفردة
 بشي محض لا يصدق عليها محل ايحيى صمد محل نفسها ولا محل ذاتياتها عليها وان اراد ان ذات الموضوع المجعولة
 المتفردة مستقلة بمعية اقيمت محل الذاتيات من دون زيادة حيثية عليها فذلك لكن الذات المجعولة المتفردة مستقلة بمعية
 محل الوجود فيها ايضاً بل زيادة حيثية كيف و كان صدق الوجود ذات الموضوع مع زيادة حيثية عليها يكون قوساً
 على ان صدق محل و مطابق حكمه هو نفس المبهمة بحسب ذلك لفظ لا امرزاند يقولون بها الفاعل بل معنى هو قوله
 واما محل الوجود ونفسه اتم ان اراد ان صدق محل الوجود ليس نفس المبهمة من حيث هي سواء كانت متفردة مجعولة
 او لم تكن فذلك صدق محل الذاتيات ايضاً ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متفردة مجعولة او لم تكن ضرورة

من ذات الموضوع ذاته يمكن متفردة مجعولة مدعى ذاتا نفسا عن ان تكون مصداق لمثل نفسها وذاتياتها عليها وان
 اراد بان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع المتفردة المجعولة من حيث هي فذلك لم يقدح في صدق حمل
 الوجود ولا ينسخ عن الذات المتفردة من حيث هي والماقوله بل باعتبار باقية لعلها ان اراد بان باقية لعلها
 معتبرة في مصداق الوجود بان تكون تلك الحشوية حشوية تعينية في مصداق الوجود فذلك بطلان تلك الحشوية متافرة
 عن مصداق الوجود معنى البنية المتفردة المجعولة لن كباقية والمجعولة نسبتان متاخرتان عن ذاتي هتبتين وان ارد
 ان باقية لعلها حشوية تعينية لمصداق الوجود فان كان المراد بها علة لمصداقية مصداق الوجود في الواقع فذلك
 بطلان مصداق الوجود بنفس الذات المتفردة في الواقع ومصداقية لها في الواقع ليس مرادها عليها حتى يكون بها
 علة وزايلة نفس الذات فانما علة مصداقية مصداق الوجود في الواقع هي علة مصداق الوجود الذي هو نفس الذات
 المتفردة في الواقع فذلك علة هي نفس الفاعل المستقل بالثيرة حشوية باقية عليها بنية فانه متافرة عن نفس البنية
 التي هي مصداق الوجود وان ارد ان اعتبارا على علة لها حشوية تعينية لمصداقية مصداق الوجود في الواقع فذلك
 بان البنية موجودة كما يدل عليه قوله فاذا تعرفت بضرورة وبيان من حمل الوجود قطنا فذلك البنية باطل او كسيرة اختزن
 الوجود عن مبيات وكل عليها ويصدق بحمل عليها من دون ملاحظة تلك الحشوية على ان يكون يصح فارتا بين مصداق
 الوجود ومصداق الذاتيات لتحقيق بذو حشوية تعينية في مصداق الذاتيات ايها كما مسيلكشت انشأ الله تعالى
 ونما الكلام في اسفرق بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وان كان اعتبارا على علة لها عبارة
 عن نفس العلة كما علة التي هي مقدمة على الذات المتفردة التي هي مصداق الوجود فلا شك ان نفس العلة كما علة
 غير ما خذ في مصداق الوجود او مصداق الوجود هي نفس الذات المتفردة لذات العلة هي علة مصداق الوجود
 اعني الذات المتفردة المجعولة وهي كما انها علة مصداق الوجود فذلك هي علة مصداق الذاتيات ايها فانه لا يصح فرقا
 بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات وتحقيق المتام ان مصداق الوجود هي نفس الذات بلا انضمام مروزا حشوية
 وهي بعينه مصداق الحمل ماول ومصدق حمل الذاتيات من غير فرق فان حمل الوجود على البنية كما في قولنا الانسان
 موجود وحمل نفس البنية وذاتياتها عليها كما في قولنا الانسان انسان او حيوان حكايتان وواقعية الحكاية عبارة عن
 واقعية مصداقها ومجوليتها عبارة عن مجوليتها ومصدق حمل الوجود على البنية ان يكون نفس البنية بلا امرزائد و
 حشوية زائدة او يكون هي البنية مع امرزائد حشوية زائدة عليها والثاني فط او كل حشوية زائدة على البنية متافرة عن
 مصداق الوجود فتعين الاول فاما ان يكون مصداق حمل البنية على نفسها وحمل ذاتياتها عليها ايها هي نفس البنية

بل امر زائد وحيثية زائدة عليها فلا يكون من اثنين انكائيتين فرق الصدا او يكون مصداق حل المية على انفسها
وكل في ثبوتها عليها هي المية مع. مرزاة وحيثية زائدة ومرتبة نقد ثبوت ان مصداق حل الوجود على المية و مصداق حل
لذات والذاتيات عليها هي نفس المية اجمولة بدتفرقة. صلا بين مصداق حل الوجود و مصداق حل الذات و
الذاتيات و يصرح ان كلاهما صاحب لافتي المية في باب في غاية الغيب و اضطراب فانه قال اولان الوجود ليس
معنى ما يضم الى المية او يتزاع عنها وانه ليس في طرف الوجود ان نفس المية و العقل يضرب من التحليل يتزاع عنها
معنى الموجود و يعيقها به ويحد عليها على ان مصداق حل و مطابق كهم به هو نفس المية بحسب ذلك الطرف لا مرزاة
يتم بها في جميع محل وفي الكلام نفس على ان الوجود ليس من عوارض المية بل معه قد و فاشا انترزاعه هي نفس المية بها
مرزاة عنها ثم قال الوجوديات سائر لا عرض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه و الا عرض
الذي هو الوجود في حقيقة ان كذا في الاعيان او في الوجود من وجوده بعينه وجوده موضوعه و لا يخفى انه يناقض ما ذكره
اولا لانه تصحح يكون الوجود حشا و اذا كان عرضا لا محالة يكون قائما بالمية انما ما و انترزاعا فتكون المية موضوعا
له و يكون وجود الوجود عبارة عن حصوله في المية و قيامه بها لا عن نفس وجود المية ثم قدس بعبارة ذلك ان النفس
و لبر ان وجبا ان بعض لكون في الاعيان هو بشي ما و بعضه لا يقترن بشي لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له
هو كذا ان شغل بشي لكان ذلك نفس سببا لذلك ككون وقد فرض ذلك سبب له و قد نفس على كون الوجود في المية
امكنة زائدة عليها قائما بها انضماما و انترزاعا ثم قال و بالجملة الوجود مصداق له و قد من صبه المحمول في كهم بالموضوع
انضماما و انترزاعا بل عن ذات الموضوع لمجولة ثم قال المقصود بالوجود هو سيرورة المية و موجوديتها لما خذ من
نفس ذات المستقرة و معنى الحق المية فيشتق منها الوجود كما يكون في السواد و الاسود كما ان انما سائفة مفهوم بان
من نفس ذات الاشياء لا امر يقترن بالاشياء و لا يخفى على من لم يوفق في سكة ان هذه الكلمات مشوشة متعجبة جدا و التحقيق
ان متفروا و تعلية عبارة عن نفس المية وليس مرزاة عليها اصلا و الوجود عبارة عن حكاية نفس المية و الحكاية
انما هي في الله هي مفهوم الوجود الذي هو حكاية ذهنية ليس قائما بالذات من لا بالمية فلا يكون عارضا لمية في الواقع
و لعل في مفهومه و انما الشير في المعاصر المحقق الدواني حيث قال في ادواتي شربت لتجريدان الوجود و الوجود في
و قد مر انما سبب تفسيره ان المذكور في الكتب انما هي اذ ان زيدا مثلا ليس موجودا بها في ذاتها من معنى الوجود كما انه
ليس متحركا باق في ذاتها من معنى الحركة و ذلك لان عرضة الوجود و حكاية ذهنية قائمة بالذات من و ليست تلك حكاية
ذهنية قائمة بها كالحركة و انما هي قائمة بالذات من ليس بالذات انما هي حكاية بالمية في الواقع تكون تلك الحكاية

اذ بهنية صورة حتى يصح ان يقال ان زيد مشد بوجود القيام الوجودي كما يصح ان يقال ان ستر كقيام الحركة به واما
 معنى الوجود اذ لا يتصور بان له من فليس وجودا مستقلا لان الشيء لا يكون موجودا بما في ذاته من
 الوجود كما ان لا يكون ستر كما بما في ذاته من معنى الحركة نعم بان ما في ذاته من معنى الحركة
 حقيقة موجودة في خارج قامة بالموصوف باخره وهو ستر كقيام به وليس بان ما في ذاته من معنى الوجود امر في
 الخارج قامة بالوجود يكون موجودا بغير ذلك الامر بل معنى الوجود حكاية عن نفس ذات ما هو موجود لا عن معنى قامة
 به واما مورد علة التحقيق لدوافع من ان الوجود وان كان متزاعيا لكنه ليس متزاعيا فله تحقيق في نفس الامر كما
 ان متزاعاته هو فنية كالتضادات وغيره وانكار وجوده في ذاته من مكابرة و. متمسك بان زيد مشد ليس موجودا
 بما في ذاته من معنى الوجود ليقضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان شوب
 الاسود لا يكون اسودا في ذاته من معنى الاسود بل انما لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود يحصل في ذاته
 فان الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود فنية نظرا لانه ان اراد يكون الوجود متزاعيا انه حكاية عن نفس الوجود
 متزاع عن محكي عنه كسائر الكليات المتزعة عما هي كليات عنه فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود متزاعيا
 بالهبة في نفس الامر انما هو ان متزاعيا كالتضادات وغيره من الصفات المتزاعية فانها زائدة على موصوفاتها
 قامت بها في نفس الامر قياما متزاعيا وليس الوجود كذا وان اراد يكون متزاعيا انه من الصفات المتزاعية بقا
 بالهبة في نفس الامر فوجوده في الذهن معنى انكار كونه متزاعيا عن نفس الالهية مكابرة واما انكار كون
 الوجود متزاعيا على نفس الالهية عارضا بها قامة بها كونه حاصل في الذهن على نحو حصول الاشياء التي لها تحقيق
 واقعي مع قطع النظر عن مشوع مرتبة الحكاية الالهية فليس مكابرة ولما ثبت ان الوجود ليس قامة بالالهية صلا
 في نفس الامر قياما انضماميا ولا قياما متزاعيا ولم يكن له قيام بالذهن الا في مرتبة الحكاية الالهية لم يصح ان
 يقال ان زيد مشد بوجوده قياما لوجوده اول قيام الوجود بالالهية اصلا لا انضماما ولا متزاعيا ولا معنى لكون
 زيد موجودا بوجود قائم بالذهن غير قائم بغيره واما راعا من الموجودة في الخارج بانفسها وبناشئها خلقا وبموصوفاتها
 في نفس الامر انما انضماما مع قطع النظر عن وجودها في مرتبة الحكاية الالهية والشوب الاسود وان لم يكن اسودا
 بما في ذاته من معنى الاسود لكنه اسودا بقيام اسودا في الواقع فلا يلزم من نفي كون زيد موجودا بما في ذاته من
 الوجود نفي كونه موجودا بقيام الوجود قامة في العلادة لا يصح لو كان الوجود معنى قائما بالوجود في الواقع انضماما
 انما انضماما وان المعنى حاصل منه في الذهن صورة غلية له وليس كذا عرفه فاعلم ق. له ومطابق الحكم به مصدر

أو لفظ المصدق يحتمل عدة معان الأول مطابق الحكم المحكي عنه كما يقال نفس المبهمة مصدق كحل الذاتيات والثاني
 علة صدق المحل والتمكينية في الواقع عن سلة المحكي عنه والثالث علة صدق الخطائية في تحاذا المحكي لمصدق حمل لوجود
 على المبهمة بالمعنى الأول هي نفس المبهمة المستقرة بلا زيادة، مر عليها والمستقر ليس أمر زائد عليها عارض لها بل المستقر
 عبارة عن مرتبة ذات، الموضوع كما صرح به المحققون ومصدق بالمتن الثاني هو باسل المبهمة وأما المصدق بمعنى
 علة صدق في ذاته لاحظ فقد يكون اعتبارا بما علة له وقد يكون مشابهة وترتب سائر المبهمة عليها وقد يكون
 صدق على الوجود على مبهمة ماني في ذاته المحكي ضرورة غير مطلق بمصدق بهذا المعنى وهذا المعنى حال الذاتيات بمبهمة
 التي هي ذاتيات له بلا تفاوت أصلا وما زعم الشايج تباهيا صاحب الفقه المبين أن مصدق المحل في لذاته
 ذات الموضوع من حيث هي مع قطع النظر عن أية حقيقة كانت غير حاوية على الوجود ذات الموضوع لكن من حيث
 هي بل باعتبار ما علة له العلة لها فيحصل كما عرفت في الدرس السابق في ذلك فما هي مستقرة بقائمه الغير
 بيانه على ما قل صاحب الفقه المبين أن مصدق على الوجود مطلق على الواجب المايل ومطابق الحكم به هو نفس ذاته
 بنفس ذاته من غير ملازمة حثية غير ذاته أصلا كما أن مصدق المحل ومطابق الحكم في الملكات هو نفس الذات من حيث صدرها
 عن الكمال لا حثية تقوم بالذات وتتمتع عنها فتخرج هذه الموجودية المصدرة ثم قال وتحقيقه أن الوجود المطلق لها كمالا
 مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته لأنه لم يكن له ذات مستقرة ولا يجعل يحال وكانت لذات المستقرة هي مطابق الحكم بالوجود
 فكانت الحثية التي هي مصدق على الوجود هناك راجعة إلى كون الذات صادرة عن المحال بخلاف ما هو مستقر في ذاته بنفس
 ذاته وتخرج لطبيعات نفسها من الميسر مطلق إلى الاليس والتفريقان نفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومصدق المحل
 ومطابق الحكم من غير قيام وجود به واستمراره مصدق الموجود عليه أنت تعلم أن الوجود ليس لدى نفس لا مرسوم
 وقيام بالمبهمة أصل لمصدق نفس المبهمة بلا زيادة أمر عليها، انضيا في حثية اليها والموجودية حكاية عن نفس الذات
 فوجوب عبارة عن وجوب الذات وامكانه عن مكانها ولما كان مصدق لوجود نفس الذات لواجبة ونفس الذات الممكنة
 بلا زيادة أمر عليها لم يصح سلب الوجود عن مرتبة نفس الذات ووجه كانت أو ممكنة بجبته أنه لا يصح أن يكون الذات
 مرتبة ما يكون فيها مصدق الموجودية لأنه لو كان بها مرتبة لا يكون فيها مصدقا الموجودية ثم بعد تلك المرتبة يكون
 مصدقا لها فإما أن تكون الذات في المرتبة المتأخرة كما كانت في المرتبة المتقدمة فعدم كونها مصدقا الموجودية في
 المرتبة المتقدمة وصيرورتها مصدقا لها في المرتبة المتأخرة تفرقة ترجيح بالمرجح وإن يزيد على الذات في المرتبة المتأخرة
 شيء لم يكن في المرتبة المتقدمة فلم يكن لذات نفسها مصدق الموجودية فيكون مصدق الوجود زائدا عليها وهو لفظ قطعا

واما سلب الوجود عن الملية المكنية ومعنى ملية ذاتها وسلب حقيقتها كما يصح سلب نفسها عن نفسها بمعنى ان يكون حاتم
 يصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة ثم تفسيرى مصداق الوجود بعد تلك المرتبة وادى اصله ان لا يلزم من ان يكون ممكنات
 مستقرة ان يجعل الجاعل لذات المستقرة في مطابق الحكم بوجوده ان يكون نفس ذات الممكن مصداق الوجود
 وان يكون الوجود سلبا عنه في مرتبة ذاته والا لزم سلب نفس الذات عنها في مرتبة الذات او مطابق الحكم يكون لذات
 نفسها هي لذات المكنية المستقرة وليس للممكن ذات مستقرة لا يجعل الجاعل مكانا في الوجود بعينه وبهذا يظهر ان يقال
 في غيبات من ان الممكن بالذات شاكلة المكنية لذات صدق سلب تفرقة ووجوده بحسب نفس ذاته المرسله من حيث
 هي هي عين ما هو تفرقة لذات حاصل الوجود في متن اراعيان وفاق الواقع من تقدير الجاعل والا مكان الذاتي
 حقيقة هذا لذات المستقرة الموجودة بالفعل وبطلانها ويسميتها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي ولذا
 كان هو بالثقة اشبه منه بالعدم والفاعل المغيظ لفيض تفرقة لذات المعلوم ووجودها وبخروجها من ليس سلب
 في متن الواقع وفاق نفس الامر في مرتبة نفسها من حيث هي هي وان كانت هي ايفر من مراتب نفس الامر من
 مستقرات الوجود فان ذلك من المتغيرات بالذات ويستعمل في تجميعها في اثر الفاعل انتهى ليس بشئ فان شاطرا
 لذات جواز ملية نفس الذات المكنية لا صدق سلب تفرقة والوجود عنها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي عين
 هي مستقرة من الجاعل فان معنى سلب تفرقة عنها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي سلب نفسها عن نفسها في
 مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي وفي غير معقول والفاعل انما يفيض نفسها من حيث هي هي لا انه يفعل تفرقة لذات
 المعلوم ووجودها في مرتبة نفسها من حيث هي هي بل بعد تلك المرتبة فان معنى انه يفعل تفرقة لذات المعلوم ووجودها
 بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي ليس لان حاصل لفيض ايها شئ زائده عليها هو التفرقة بعد مرتبة نفسها من حيث
 هي هي وفي ابعدها فان التفرقة عبارة عن نفس الذات من حيث هي هي لا امر في غيبات ايها بعد مرتبة نفسها
 اعترف بهذا انفس في لائق المين حيث قال وحقيقة لا مكان لذات من الجاعل لان هناك ذاتا بالفعل
 الفاعل تفرقة بعد مرتبة نفسها من حيث هي هي وبالحجة لا يقتل تاخر التفرقة عن مرتبة الذات لان التفرقة اسم لمرتبة الذات
 ثم من الجواب قال في بعض جوامع لائق المين بعد ما ذكر ان فعلية تفرقة ملية بمثل الجاعل ميار سحر نزاع الوجود
 ومناط صدق حمل الوجود وفي القيمة الواجب بالذات ميار سحر افتراض الوجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود
 الحقيقة مقدرة نفس الذات كسبل نسبة الوجودية المصدرية الى نفس الحقيقة اسفلة نسبة الانسانية الى نفس ذات
 الانسان شدة كون المعنى المصدرية ان تترافق متاخر عن مرتبة نفس الذات لا يساوي كون مفهوم المحمول وهو الوجود

متخلف في تلك المرتبة كما ان المعنى المصدري الانتزاعي الذي هو انسانية والحيوانية متأخر عن نفس الذات ومفهوم
 المحمول الذي هو الانسان والحيوان محفوظ في مرتبة المبهمة من حيث هي في ذات العقل فكيف بان الانسانية المتزعة اخير
 ليس محالها وان انتزع بي منه النفس ذات الانسان وما بعدتها كان مطابقا لمعنى المصدري المنتزع اخير النفس
 جوهر الذات الموضوع بذاته كان مفهوم المحمول اما خذوة من ذلك المعنى متخلف في مرتبة ذاته بذاته وان لم يكن ذلك المعنى في
 تلك المرتبة بل يكون متزعا اخير لم يكن متزعا عن نفس الذات بذاته فسيأتي ومنت تعلم ان هذا الكلام يدل على الفرق
 بين الموجودية والموجودية من طرف من اذات وكون موجود متخلف في مرتبة الذات وعلى الفرق بين الذات
 المكنة والواجبة ذات معيار صحة نزاع الموجودية بالفعل ومثله صدق حمل الموجود نفس الحقيقة المقدسة الواجبة بنفس
 الذات ونسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية في ذات الانسان بخلاف الذات المكنة
 وفي كلا الطرفين نظر ما في الاول فلان الموجود ان يعنى بالمفهوم المشتق واذا ان يعنى بمصادقه المحكي عنه حمل المفهوم
 وكذا الوجود والموجودية اما ان يعنى بها المعنى المصدري بها وان يعنى بها مصادقها ونشأ انتزاعها فان كان المراد بها
 مصادقها المحكي عنه بها مصادقها نفس اذات بل زيادة امر ونشأ حقيقة فالوجود والموجودية المعنى ليسا بمتأخرين
 عن نفس الذات فلا فرق بينهما على هذا التقدير اعدا وان كان المراد بالوجود والمعنى المصدري وبالوجود مفهوم مشتق
 فلا ريب انها مفهوم انتزاعي عن نفس الذات والمفاهيم انتزاعية لها نحو ان من المقرر والوجود لا اول تقر
 بتقرر مناشي انتزاعها وان في تقرر له من بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية وفي بران تقرر بها بالمر لا اول عين تقرر الذات
 وتقرر بها بالمر في متأخر عن تقرر لذات فله وجه للفرق بين الوجود والموجود يكون الوجود متأخر عن الذات وكون
 موجود متخلف في مرتبة الذات وكون نسبة الموجودية المصدرية الى نفس الحقيقة المقدسة نسبة الانسانية الى ذات الانسان
 لا يجيء في اشترق بين الوجود والموجود شيئا فانه كما ان الانسانية بوجودها الانتزاعي متأخرة عن نفس ذات الانسان
 وتقرر بها الذي هو نفس تقرر ذات الانسان خيرا متأخرة عنها كالمفهوم الانسان بوجودها الذي هو المنتزع متأخر عن نفس
 ذات الانسان وتقرر والذي هو نفس تقرر ذات الانسان غير متأخر عنها كما في الوجود والموجود بعينه وما في الفرق ان
 فلان حاصله لا يرد على تلك الممكنات معيار صحة نزاع الموجودية ومناظر صدق حمل الوجود وتقرر الذات المكنة من حيث
 جعل الجاهل بالاهو في الواجب هو نفس حقيقة المقدسة نفس الذات وقد عرفت انه في الواجب الممكن جميعا نفس الذات
 غاية الامر ان الذات الممكن بها جعل الجاهل بخلاف الواجب ان حيثية الاستعداد الجاهل حيث يقال ان مصادق الوجود
 في الممكن نفس ذات من حيث الاستعداد الجاهل حيثية تعليلية واقعية وفي اعتراف بعد الفرق بين مصادق الوجود

في الواجب يمكن اذائية تعليلية تكون خارجة عن المصدق في التصديق للفرق بين مصدق حمل الوجود على الذات
 وبين مصدق حملها على نفسها وحمل الذاتيات عليها وبهذا يظهر ان مقال في القبيات قد درست ان الوجود هو نفس
 الوجودية المصدرة المنتزعة عن الذات المتقررة ومطابقة نفس جوهر الذات فاذا كانت الذات متقررة بنفسها كان
 يصح ان يمتزج الوجودية المصدرة منها وحمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها لا بحسب تقييدية ولا بحسب تعليلية و
 كانت نسبة الوجودية لوجودية لها النسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فهذا امر العينية ولا كبا
 ان كانت متقررة لا بنفسها بل من تلقاء جاعل مبدعها لم يكن تصحيح امتزاج الوجودية وحمل الوجود عليها ان بحسب تعليلية و
 ان كان لا يقتضيه ذلك ان تثنى تقييدية وبما هو قسطاس الزيادة وميزانها فقد استتب ان الوجود يعني امتصا
 عين حقيقة القيوم الواجب الذات وزنه على الذات الممكنة انتهى ليس بشي مان مار العينية لو كان على متعار كحسب التعليلية
 ومار الزيادة على تحققها لم يكن مبيته من المبيات عين نفسها ضروري ان مصدق حملها على نفسها وفترا امتزاج مفهومها اسما
 عنها انما بر نفس ذات المتقررة من تلقاء جاعل الذي مبدعها لا يمتزج متقررة بنفسها بل بحسب الجاعل الا ان مفهومها يتزج بمفهومها
 المصدري وحملها على نفسها لا بحسب تعليلية وان كان لا يقتضيه ذلك ان تثنى تقييدية ويقول بان متعار كحسب تعليلية في صدق حمل
 الممكنة على نفسها او ذاتها عليها بل متعلقا كما سيكشف ان شاء تعالى ومقال ان لو كانت الذات متقررة بنفسها كان نسبة الوجود
 الوجودية لغيرها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان من حيث ان الذات ذات كانت متقررة لا بنفسها بل من تلقاء جاعل
 مبدعها كهيئة الانسان فلا يخلو انما ان يكون نسبة الوجود الوجودية لغيرها نسبة الحيوان الناطق والانسانية الى ذات الانسان فلا فرق بين ان
 المتقررة بنفسها عين الذات المتقررة لا بنفسها في هذه النسبة ولا يكون كذلك بل يكون نسبة الوجود الوجودية الى المبيته نسبة هو ارض الى مبيته
 لمعروض فيكون مصدق الوجود هو الزائد على مبيته قائما بها نفسها او بغيرها ومرتبة مع بطانة هو علان هو عليه في كثر كلمات ثم قال في
 القبيات قد تعرف ان الوجود لا يجوز ان يكون من لوازم مبيته على الاصطلاح لصناعي فاذا كان يجب ان يكون وجود الوجود به متحققا
 الواقع عين ذاته ونفس حقيقته كما انسانية عين ذات الانسان لا من لوازم مبيته كانه وجهية للارادة فاذا كان قد استبان
 ان الوجود لا يمتلئ حق في ذات عيان ومن الواقع موضعين مرتبة ذات القيوم الواجب تعالى سلطانه وفيه ان الوجود في الممكن
 ايش ليس من لوازم المبيته على اصطلاح لصناعي وليس ايش من العوارض مزادة على تقييدها الفاعل في المبيته فقد
 ظهر ان الوجود عين الحقيقة في الواجب لممكن جيبا انما الفرق بين الواجب الممكن بان مبيته الممكن مجعولة وحقيقة الواجب
 غير مجعولة في فهمي له في الوجود في الواجب تعالى او هذا ما غرضه قال لمحقق الدواني في كاشية مقدمية حقيقة وحسب
 بر الوجود لمحت تعاليم بذاته المعري عن جميع القيود والاعتبارات الذهنية فهو اذن موجود بذاته متضمن بذاته عالم بذاته

قادر ذاته حتى بذلك ان صدق الحمل في جميع صفاته موجبة السببية التي لا تكثر فيها بوجه من الوجود ومعنى كون غير
 موجودا في معرفته حقيقة الوجود المطلق سبب غير معنى ان الفاعل يجعل بحيث لولا حظ العقل يتزعزع منه الوجود فيسبب
 الله على من تلك الحقيقة بآثاره ثم ثلث الاول فانه ذاته كك ثم قال في المعنى العام مشترك فيه من المعقولات التي
 وبويعين عيننا لنرى حقيقة نعم صدق حمل على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصدق حمل على غير ذلك من حيث هو محمول
 غير فالمحمول في كونه سبب له من امان لا المراد من سبب ان شاء المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة
 من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وصاحب ما في المبين قد اتفقت اثره حيث قال معنى عينية الوجود حقيقة الواجب
 بالذات ان مصداق حمله عليه هو ذاته بذاته وزيادته على الحقائق المتجوزة بالاجمال وهو اسوى اتيه الواجب بالذات
 معاذ ان مصداق حمله على اى شى كان غير ذلك لوجود الحق نفس ذاته من حيث هي محمول غير فانه يتزعزع عنه الموجودية
 في الممكن هو نفس ذاته من حيث هي من اجمال وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو منفصل من فاعل فمن ذلك ما
 كنت تحسب من قبل ان لوجود المطلق هناك ان يسلب عن الممكن في مرتبة ذاته لانه يمكن له ذات متفرقة لا
 يحصل اجمال ليس مطابقا في الحكم بالموجودية لانفس الذات المستقرة فالحقيقة التي هي مصداق حمل لوجود هناك راجعة
 كون لذات سادرة عن الاجمال فاما من هو متفرقة في ذاته بنفس ذاته وفالحق فظلمة السلب المطلق المستوعب باخراج
 البيان انفسها من ليس المطلق مستغرق لمستغرق لذات الحقائق الامكانية وبها يتأهل على الإطلاق الى الفعلية والاكسب
 لذلك فانه لا محالة هو محمول عنه بالوجود بنفس ذاته ومطابق الحكم ومصدق الحمل به في حقيقة لا بقاء وجوده وقضائه
 منه لصدق الموجود عليه لا يخفى ان كلام الحق الذي في ذلك الكلام صاحب الحق المبين يشرح في ان مصداق الوجود
 في الواجب سبحانه نفس ذاته بذاته بلا حيثية زائدة عليها اصلا ومصادقة في الممكن من ذاته على حيثية الاستناد
 الى الاجمال وقد عرفت انه سخيف جدا ومصدق الوجود في الواجب وكذا في الممكن نفس الحقيقة بلا زيادة امر وانفسها
 حيثية ولا يلزم من عدم كون ذات الممكن متفرقة الا بجعل الاجمال ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقا لوجوده كعرفت
 غير مرة وحيثية استناد و الاجمال فقد عرفت انها حيثية تعليلية فارقة عن مصداق الوجود فهي لا تصلح مفرقة بين
 حمل الوجود على الممكن وبين حمل على الواجب كما لا يخفى فيقول كما ان مناط لعينية انتفاء حيثية استعليلية ومدار الزيادة
 على تحققها لا يجدى الى فاعل كما بينا فالفرق بين الواجب الممكن انها جوهرية للمحمولية وعدوها ما غيركم مرنا مفصلة واما سبب
 سلب الوجود عن البقية الممكنة فانها بمعنى لبيبة ذاتها وسلب حقيقتها وبها المعنى يصح سلب نفسها عن نفسها لا ينفع
 ان يكون في مرتبة يصح سلب الوجود عنها في تلك المرتبة ثم يكون هي مصداق الوجود بعد تلك المرتبة فان ذابوا

تقتضاهما ان يكون الممكن في متفردة لا يجعل الجاهل ان يكون لوجوده سلبا عنه في مرتبة ذاته ولا ان
سلب لذاته عنها في مرتبة لذاته كما لا يخفى مما يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متفردا الا يجعل الجاهل على صحة سلب لوجودها
بمنه لبيته نفس الذات والعجب من بدين النحريين: بجامع القول بالجعل البسيط في عان ان مصداق الوجود في
الممكن امر لا على ذاته مع انه على تقدير كون مصداق لوجوده امترازا على المهيبة الممكنة منصفاته. ليهيلا لا سلبا لمقول
بالجعل البسيط كما انه على تقدير عدم زيوده لا سلبا للقول بالجعل المولف كوسعي بيانه انشازا لمدتاني بالبسط وجثم ان
كلام المحقق الهواني في هذا الباب في غاية الاضطراب فما قال في الكاشية القديمة قد عرفت حاله وقال في الكاشية
الجديدة بعد نقل كلام الشيخ وغيره وقد تلخص مما ذكرنا ومما تركنا من قصصري هتم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم
هو الوجود ونجت العالم بذاته المعري عن جميع القيود والاعتبارات الغربية فهو اذن موجود بذاته تشخص بذاته عالم
بذاته قاور بذاته اعني بذلك ان مصداق الجعل في جميع صفاته بوجبه البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجود ومعنى كون
غيره موجودا انه معروف من جهة من الوجود متعلق ببعضه ان الغافل جيله بحيث يلاحظ العقل انترج عنه الوجود فهو
بسبب غافل بتلك الحيثية لا بذاته بملكات الاوس فانه بذاته كك وبذاته بجهته ما قل في الكاشية القديمة وهو صريح في ان
الموجودية انما يكون بعروض حصة من الوجود المطلق فح لا محية من كون حصة الوجود قانما بالمهيبة ولا يمكن ان يكون قيا
بها قيا. انضماما لانه امر انتزاعي فيكون قيا به بانيها انترجيا فيلزم كون الوجود عارضا لنفسه بالضرر المستحيل ومع
ذلك لا يمكن ان يكون هو مبدء الانتزاعا بمعنى كون منشأه مبدء الانتزاعا بحري السلام فيه فينبغي لامحالة انما الى امر انضمامي
ولي نفس الهيبة كما لا يخفى وقال في موضع آخر منها ان احجب تعالى وجودا خاصا قائمه بذاته فهو موجود بذاته لان
الوجود مثلا لو قام بغيره كان وجودا لكان الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا لذاته لكان موجودا بذاته كما ان
عالم وعلم بان. نعم هو الصورة مجردة فان كانت قائمة بغيرها كانت علما لذلك الغير وبصير به الغير عالما في ذاتها
بذاته كان ذاته عالما بذاته وقس عليه سائر الصفات المذكورة كما مقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا ان الله عز وجل
المادة كانت طعنا منفسه قال بهمنيا في كتاب البهجة والسعادات لو كانت الصورة المحسوسة قائمة بنفسها كانت حاسة
ومحسوسة فليخرج وبالنسبة اليه تعالى اسوة حسة بسائر صفاته بل لسائر الصفات في ذلك اسوة حسة بالوجود واما كون
الوجود من الامور لا اعتبارية فلهذا ينبغي ان يكون له فرد موجود كما ان مفهوم الشيء ممكن ونظائرهما من المعقولات
ثانوية من امور اعتبارية ليصدق على ماسر الموجود في الخارج مع انها غير موجودة في الخارج ومما ورد وعيد ان
الوجود من المعقولات اثنائية فلم يكن فردا موجودا في الخارج اصلا فكيف يكون واجبا واجبا عنه بان وجوده من

مفهوم لا يتأني كونه من المعقولات الثانية بل الوجود له فرد قائم بذاته هو واجب الوجود وسائر أفراد وجوهه عارض
 لمهيات وفي كلام الشيخ وغيره ما يدل على أن الواجب فرد من وجود وفيه كلام من وجوده دل على المعقولات الثانية
 ضرورة عن العوارض العقلية التي لا يتجاوز بها امر في الخارج فكيف يكون له فرد موجود في الخارج والثاني أنه لا معنى
 لكونه سبحانه فردا بل مرادنا من الوجود المراد بغير الوجود مصدره في مشارا من لا حقيقة فافهم الثالث أن
 الوجود ليس له فردا عارضة لمهيات أصلا بل الوجود حكاية عن نفس تقرر الذات ولا تفاوت في ذلك بين الواجب
 واسكن صدق ما حفت أرايح أنه ان اراد ان في كلام الشيخ ما يدل على أن الواجب فرد من أفراد الوجود المقدر
 فهو ان اراد ان في كلامه ما يدل على أنه فرد من أفراد الوجود والذي هو منشأ انشراح الوجود بالمعنى المسمى فممكن ما يدل
 من ذلك ان يكون للوجود نذري فيه الكلام فرد موجود في الخارج وقيل في بعض اقواله ان اذا فرضنا الوجود قائما بذاته
 كان وجوده موجودا لذاته را بوجوهه لا غير ذلك بان يفرض الضوري ما بنفسه فيكون ثابتا لنفسه لا يغير فيكون نفسه
 ومضيا بذاته لا يغيره من أفراد من مفهوم الضور لا جسام كانت مضية للضور قائم بهاد ان لم يكن
 ذلك بل كان ذلك للضور ان لم نفسه لخلق ما وارتباطه بسببه نظير انما للضور التقدم بنفسه منها من دون ان يكون
 بها خط من الضور بطريق انما كانت مضية بالعرض بنفس ذلك للضور انما قائم بذاته فيكون ذلك للضور حضورا بنفسه
 وهو بعينه حضور غيره ما على وجه الاختصاص. انما كانت حقيقة بل على وجه التعلق بالحق سبحانه بالعرض واجبا في كماله في قولك
 لا يمتثل ولا يمتثل في الأخير هو ذوق الحكماء المتألمين ما ورد عليه ولا بان اطلاق الوجود على الكائنات اخلاق
 حقيقة والطلاق المشتق على شئ يمكن به من قيام مبدء له اشتقاق ذلك شئ فلا بد من قيام الوجود بالمكانات حتى يتبين
 عليها الوجود وقوس صدق الوجود على الكائنات على صدق المنتمس على الماقياس مع الخارج ما ان يشتق المنتمس
 من المنتمس على خلاف اشتقاق الموجود من الوجود ثانيا باذنه ان لم يكن للوجود قيام بالموجودات لم يلح ما قال ذلك
 المحقق من ان سائر فرد وجوهه صدق كنهه بالغير فبين كلامه مناسفة وثالثا باذنه ان كان قواست الواجب سبحانه نفس الوجود
 فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة هي الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود او يكون الوجود مساويا لغيره
 عرضيا كما يصدق عليه مفهوم شئ على الاول ما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود اعني المفهوم البديهي
 المنقطع عن المهيات الموجودة او معنى آخر اعني الوجود انما هو الاول بعد قطعنا واثاني فيقتضي ان يكون حقيقة غير
 ما يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات فاية الامر انكم سمعتم تلك الحقيقة الوجود كما اذ سمى انسان بالوجود ومن لم يكن
 رعا شير تلك التسمية في الاحكام فيكون الواجب غير الوجود الذي فيه الكلام ويلزم ايضا ان يكون الواجب الوجودية كسائر

تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى وقال بعضهم في الواجب ثلث وجوه اولها هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته تعالى والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصته الوجود المصدري التي الممكن ايضا ثلث وجوه الوجود المصدري وحصته الوجود انما هي لکنها زائدة عليه في الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لا تتفائه هناك انفس الذات تنوب منابه في كونه مصداق المحل فباي مصداق المحل ان شاء الله تعالى في ان الممكن في الوجود في الواجب لكونه نفسه لا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود خاص قائم بذاته من غير احتياجه الى شئ واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب موجودا للوجودين الوجود الذي هو عينه وحصته الوجود المصدري اول معنى وان يقال مثلا حصته من السواد قائم بذاته لکنه ليس باسود وهذا لقيامه فلا محيد على تقدير القول بعروض الحصة من الوجود من القول بكون موجوديته بهذا المعنى القائم فيلزم الزم واجيب عنه بان مشتق معنى اجمالي يعبر عنه بهت وسياه وحاصل هذا المعنى يرتك الى ما يترتب عليه آثارا المطلوبة الخاصة فحصة السواد لا سوادا يترتب عليه آثار السواد ومعنى قائم ما يترتب عليه آثار القيام وبهذا فحصة الموجود ما يترتب عليه آثار الوجود او الوجود عبارة عن مبدءا فاعلم لکن قد يترتب الآثار على شئ بقيام المبدء كما لا سوادا و آثار السواد انما يترتب على كونه قيام السواد به وقد يترتب على نفس شئ بقيام المبدء كما الموجود بالنسبة الى الواجب تعالى او يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بقيام معنى به بقي ببقاء كذا وهو ان الوجود المصدري زائد على ذاته تعالى في قصصا فخلا به من علة فان كانت نفس الذات لازم تقدم بذات عليه بالوجود وان كانت غير لازم الامكان وان قيل انما قال بعض الاسلام قد على تقدير الحاجة الى العلة العلة انما هي نفس الذات وهي مستقرة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم الذي يدخل في الموجودية فلا يخفى ما فيه اذ لو كانت علة نفس الذات كانت مصححة ما تنزع هذا المفهوم قبل كونها مستقرة ما تنزع هذا المفهوم وهذا ظاهر جدا واجيب ان الحاجة الى العلة انما يكون في امر الزائد الذي لا يكون مصداقه نفس تقرراته وانما اذا كان المصداق نفس تقرراته فلا يحتاج الى العلة وتفصيله على ما عيذان الامر الزائد على الذات يتصور على نحوين الاول ان يكون له وجودا غير وجود الذات وتقرر مغايرة تقرراته والثاني ان يكون تقرراته بنفس تقرراته فالاول يحتاج الى علة البته سواء كانت الذات واجبة او ممكنة فالثاني لما كان تقرراته بنفس تقرراته كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج الى العلة اذ لا شأن كانت ممكنة كان معدوم الذات عن العمل بعينه معدوم ذلك الامر عنه والوجود المصدري الذي هو زائد على الذات من قبيل انشائي في الواجب

ان يكون له في كونه زائد على الذات الواجبة من ملة وفي كونه زائدا على المكنات من علة غير علة ذاتها والسرفية
 ان تقر الملة انما هي في الواقع هو تفرعها من الملة الواجبة نفس الذات فتقرر بانها تقرر الذات فاما الذات اذا
 كانت واجبة كان تقرر الوجود في ذاتها واجبة وان كانت ممكنة كان تقرر الوجود بمحول بعين تقرر الذات
 كذا في مفهوم الوجود سواء رتب على خلاف ما يذهب صاحب كاشح الغيبين وقد عرفت ما فيه فتذكر
 في هذا خلاف ممكن او يعني ان الممكن ليس بذاته معصدا عما يوجد بل معصداق حمل الوجود في الممكن ذاته من
 حيث بانها صاعدة عن افعال بخلاف الواجب او معصداق الوجود هناك نفس ذاته تعالى بلا اعتبار حقيقة زائدة
 عليها قد عرفت فيه مفقدا في ذلك ولا يصح ان يكون وجوده آه يعني انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
 ذات ملة الوجود بوجوه بان يكون الوجود مقتضى ذاته كما هو المشهور فيما بين المتكلمين من ان الوجود الواجب
 مقتضى ذاته خلاف وجود الممكن فانه ليس مقتضى ذاته ملة على ان يكون وجود الواجب زائدا عليه عارضا له وهو لا
 كما سيثبت ان شاء الله تعالى والمتكلمون قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجوه منها ان الوجود معلوم وحقيقة الوجود
 غير معلوم وغير معلوم غير ما هو المعلوم ومنها ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو
 ان مقتضى العرض او اللاعرض اوله بذاته واما ذلك والاول يقتضي العرض في الواجب ايضا والثاني
 اللاعرض في الممكن والثالث يقتضي ان يكون لعرض واللاعرض علة فيلزم افتقار الواجب الى علة
 فيلزم كونه ممكنا ومنها ان الواجب يشارك المكنات في الوجود وخالفا في الحقيقة واما المشاركة غير ما به المخالفة
 فيكون وجوده متاخر حقيقة ومنها ان الواجب مبدء المكنات فان كان مبدءا هو الوجود وحده لزم ان يكون
 كل وجود مبدءا لجميع المكنات لا تزلزلة ان يكون وجوده يشكك في نفسه ولعله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد
 فيكون مبدءا لجميع المكنات كونه معدا وناضرة كون احد جزئية عديمية وان قيل انه مبدء بشرط التجرد يقال يلزم
 ان يكون مبدءا لكل وجود غاية لا مهران الحكم قد يتخلف عنه فيشارف شرط المبدئية مع ان كون الشيء مبدءا لنفسه
 رتبة حال بالذات ولا دخل فيه فيشارف شرط المبدئية ومنها ان الوجود طبيعة نوعية او قد ثبت كونه مفقودا واحدا
 مشتركا و طبيعة الواحدة تختلف لانه بالكل فربما ما يجب للاخر على ما يقتضي كثير من قواعد الحكم
 في ثباته يولي ان فلاك وفي وجود الابعاد الجسمانية في مادة وفي ابطال المذهب ومقرر الحليس واذا كان
 تلك فربما ان يتخلف مقتضياتها عن العرض والملاعرض والتجرد عن المادة واللا تجرد عنها وقد ثبت ان علة
 في الممكن فيكون عارضا في الواجب اليه واجب عن لاولي بان المعلوم انما هو لوجوده بالعنى المصدري فلا يلزم

ان الوجود المصدري غير ذات الواجب سبحانه وعن الثاني بان الوجود بالمعنى المصدري لا يقتضي العوض و
 العوض انما يقتضي للعوض او لعدم العوض مصداقه ونشأته متزادة مصداقه ونشأته متزادة في الواجب سبحانه
 نفس ذاته وهو لا يقتضي العوض بل لا معنى له اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره ومن الثابت بان
 المتشابه بين الواجب الممكن انما هو في الوجود المصدري واما مصداقه ونشأته متزادة فهو في الواجب نفس ذاته وهو
 محتاج لسائر الموجودات وعن الرابع بان سائر الممكنات انما هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب وهو
 سائر الموجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود ذلك انما يلزم لو كان المبدأ مطلق الوجود وعن الخامس بان الوجود ليس
 طبيعة نوعية ومجردا كما ينبغي ان لا يوجد ذلك ان يصدر مفعول واحد على اشياء مختلفة بحقيقة وبالجملة بل لا يكون
 في ثبات زيادة الوجود على حقيقة الواجب انما يدل على وجود المصدري زائدا عليه تعالى ولا نزاع في زيادته عليه سبحانه
 انما الكلام في زيادة مصداقه ونشأته متزادة ولا يفيد شي من ذلك بل هو ان مصداق الوجود في الواجب سبحانه زائد على
 ذاته المقدسة فافهم **قوله** كما هو سنة الملوك وعلما ان المشهور ان الملوك معلولة للمهية الملزمة ومن المهيئة
 علة لها من حيث اقتضاها بايا بما تفرقها هي المهية من تلك الحقيقة بخلاف الوجود للواجب فان مصداقه لنفس ذات
 الواجب سبحانه بلا حقيقة زائدة اصلا ولا قيل ان الشئ وغيره من الرؤسا زهوا الى ان لوازم المهية مستندة اليها
 من حيث هي من غير غلبة الوجود في الاقتضاء فيخرج ان يكون الوجود من لوازم مهية الواجب تعالى ومن لوازم
 المعلولة تعالى بان يقتضي ذاته من حيث هي الوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود فبهذه ان عدم مزية الوجود في
 الاقتضاء لا يوجد لعلها علة في مرتبة لا تقتضي بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة مستندة الى
 ضرورتها لا تقتضاه وانما لا يمكن الا بعد انقضاء الوجود وباريب ان مرتبة اقتضاء شئ لنفسه مستندة بالذات
 على حصول تلك الصفة للمقتضى فلا يمكن تأثيره واقضاء للوجود الذي هو نفس ذاته بل على ذهب من لا يميز
 بمزية مطلق الوجود في الاقتضاء واما على رى من يقول بمزية مطلق الوجود في الاقتضاء كما هو من ذهب الى ان
 فاما من يزعم ان المبدأ على كل المذهبين من تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون المهية علة الوجود
 فحققت ان اقتضاء الذات الوجود الذي هو مطبوق الوجود المصدري ونشأته متزادة غير متميزة اصلا سيما في تلك
 مصداقه ونشأته متزادة نفس الذات بل زيادته امر وانما هي حقيقة ولا تفرق ذات على نفسها فالواجب يكون
 وجوده ضروريا لا بالاقتضاء والوجود الخاص نفس حقيقة وثبوت المطلق ضروري لا بالاقتضاء لما عرفت من ان
 الزائد او كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى مقتضى واقضاء ما هو مشهور من ان الواجب ذاته يقتضي وجوده

فالمراد منه ان ذاته بحيث لا يمكن ان لا يكون مصداقا للوجود لان هناك اقتضاءا ذاتيا شيرا وما قال العلامة القوشجي
 انه لو كان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الهباري تعالى متصفيا للوجود المطلق يلزم ان يكون ذات الهباري
 تعالى موجودا بوجودين وانه تفصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف
 بالوجود الخاص ولا محذور فيه لان ذات الهباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا
 كك الوجود الخاص بل لا اتصاف هناك او بعينه فان قيل الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو
 الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين انما اللازم كون الوجود
 الخاص موجودا بالوجود المطابق وله محذور فيه ليقال حينئذ يكون الواجب له هيئة وجود مغايرة لمهية غاية الامران
 تكون تلك الهيئة وجودا في شايخ يفتوت ما هو المقصود بهم من اثبات كون ذات الهباري تعالى عين الوجود وهو
 ان يكون ذات الهباري تعالى في اعلى مراتب الوجودية فليس بشي لان الوجود المطلق مفهوم منتزع عن نفس
 ذات الهباري تعالى وهو موجود بنفس ذاته لا بالوجود المنتزع عن ذاته فكما ان زيدا انسان بنفس ذاته لا بعرض
 الانسانية ثم العقل يمتزج عنه الانسانية ولا يكون زيدا انسانا بانسانيتين الانسانية هي نفس هيية وانسانية منتزعة
 عن نفس ذاته تلك هيها ذات الهباري تعالى موجودة بنفسها والمفهوم المصدري يمتزج به العقل ويتصفية ذاته تعالى و
 هذا معنى ما قال المحقق انه في في حاشية التقدمة على شرح التجريد ان ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى
 ان حقيقة الشخص بذاته بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شي ووجود بل هو وجود تجب باعتبار موجود تجب باعتبار
 آخر خلافا لغيره من الهميات كما لا يمكن تحليله ايضا الى هيئة وتخص فهو موجود بذاته شخص بذاته فليس هناك
 الالهوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب فهو باعتبار انه يترتب عليه آثار
 موجود باعتبار انه متشابه ذلك الترتيب وجودا كما انه باعتبار انه ينتج عن فرض الشركة يتعين وباعتبار ان ذاته غشاة ذلك
 الانتزاع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته وادور عليه معان و بان يحصل كلام شايخ التجريد ان ذات الهباري
 تعالى كان وجودا خاصا يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق فان كان موجودا بذاته اين كما يكون موجودا بالوجود
 المطلق لزم ان يكون موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بذاته كان ذا هيئة وجود يوجب يفتوت ما هو المقصود
 من كون ذاته عين الوجود ولا ينفذ ذلك من القول بان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى انه حقيقة تعالى شخصية
 بذاته بل يمكن تحليلها الى هيئة وجود وانت تعلم ان ذات تعالى اذ كان وجودا قائما بنفسه يكون كونه موجودا
 بالوجود المطلق هو بعينه كونه موجودا قائما بنفسه لان نشاء انتزاع الوجود المطلق ومصادقه نفس ذاته بلا زيادة

و تصافات حيثية اصلا ولا يلزم كونه تعالى سوجودا بوجد دين اصلا كما لا يخفى على المتأمل **قول** لا لا يقع طباع وجد
فوجدا ويعنى لو كان الواجب ملته لوجوده لكان وجوده محتاجا اليه فيكون حيثية سابقة عليه بالوجود فيكون وجودا
وهو مع صراحة بطلانه باطل بانها اما متحدان فيلزم تقدم الشئ على نفسه ومغايران فيلزم سوجودية الواجب جودا
بل بوجودات غير مشابهة او بجري الكلام في الوجود السابق بل هو عين المبهمة فثبت المطلوب او غير ما يجرى
الكلام فيه فيتسلسل الموجودات وهو لهم ومع ذلك ثبت المطلوب لان جميع الموجودات المتسلسلة معلولة على هذا التعليل
مبدئية فكون مبهمة متقدمة عليها لوجودها يكون نائما عليها والالم يكن اجمع جميعا فثبت حيثية الوجود عاقلية الواجب
واعترض عليه الامام الرازي بالنقض بوجود الممكن فان المبهمة الممكنة قابلة لوجود مع انها غير متقدمة عليه بالوجود
لكل يجوز ان يكون الواجب مع كونه قاعلا غير متقدم عليه بالوجود فلو تم ذلك لم يمان لما يكون مبهمة الممكن قابلة لوجودها
وال تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح
الاشارات بان كلام الناقل مبنى على الصورة ان المبهمة شوبثا دون وجودها ثم ان الوجود كمال فيها وهو فاسد بان
كون المبهمة بوجودها والمبهمة لا تتجرد عن الوجود الا في سائر العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
المكون في العقل ايضا وجود عقلى كما ان المكون في الخارج وجود خارجى بل بان العقل من سائر ان يلاحظها و
حداس غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار شئ ليس اعتبارا لعدم قازن التصافات لمبهمة بالوجود عقلى ليس كما تصافت
الجسم بالبيان فان المبهمة ليس لها وجود منفرد بل هي المسمى الوجود وجودا عقليا بجمتها اجتماع المقبول والقابل
بل المبهمة اذا كانت فكونها بوجودها حاصل ان المبهمة تكون قابلة للوجود عند وجودها في عقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند
وجودها في عقل فقط انتهى واورده عليه شراح التبريز بان التصافات ان كانا مراعيا لكون لصفة في العقل فاعلة لصفة
لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل لما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاذن الفرق ما باب عنه المحقق ارداني في
الحاشية القديمة بان الفرق ما بينه بقدره كما سأل وهو ان المبهمة اما تنصف بتبعية الوجود الخارجى بحسب الوجود العقلى ولا يمكن تنصيف
بفاعلية بحسب تلك الوجود ضرورة ان الشئ ما لم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه المراد بالصفة الخارجية في قوله لا يمكن
ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجى وما سبق بهتيد لتحقيق كون التصافات
بالقابلية بحسب الوجود العقلى ومحصل الفرق ان قابلية الوجود الخارجى تقتضى التقدم بحسب الوجود العقلى وقابلية
الوجود الخارجى تقتضى التقدم بحسب الوجود الخارجى اما الاول فلان التصافات المبهمة بالقابلية المذكورة انما هو
باستمرار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ويرد عليه

ان ذكر من ان قابلية الوجود الخارجي تقتضي تقدمه بحسب الوجود العقلي غير سديد لان وجوده على الحقيقة
 لا بد وان يكون مقدما على الوجود الخارجي اي على الموجودية في الخارج وهو ظاهر البطلان وقال بعضهم في توجيه
 كلام شارح الاشارات ان مراده ان قابلية الوجود كانت في الخارج يستلزم التقابل والمقبول كانا شاملين في نفسه
 كما يحتمل والبياض كان الامر كما ذكره الناقد من ان العلة لا بد ان يتوجب تقدمها على معلولها واذا لم يكن في
 الخارج بل باعتبار العقل بان يترعا العقل عن التقابل والمقبول ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة و
 ان كان موافقا في نفس الامر لم يكن انتزاعيا محضا فلا اذ لا يقتضي ذلك سوى ان يكون تصور العقل للموصوف
 مقدما على انتزاعه الصفة عنه واعتباره النسبة بينهما ولا يقتضي عذمة في الخارج على ثبوت الصفة له في الخارج بل
 ورتبه في الزمن ايضا عليه يحصل ان الاتصاف اذ كان يصحق الانضمام فلا بد من تقدم الموصوف
 على الصفة في نظر الذي فيه الانضمام وان كان بطريق الاستماع فلا بد ان لا يقتضي الا استلزام فقط لا
 بالوجود وما كان من قبيل القسم الثاني فلا يلزم تقدم الموصوف على الاتصاف حتى يلزم محذور هذا بخلاف القابلية
 اذ عقلنا يحكم بدته بان فاعل الوجود الخارجي لا بد وان يكون مقدما على الوجود وانت تعلم انه على تقدير انصاف
 المبيته بالوجود لا يمكن ان يكون انصاف المبيته باقعا فانتزاعيا اذ ليس الكلام في الوجود المصدري الا انتزاعي
 بل الكلام في مصداقه وانتزاع الوجود الذي هو مصداق الوجود المصدري وانتزاعه على تقدير زيادته
 وخروجه للمبيته انما لا يمكن ان يكون انتزاعيا فلا بد على هذا تقدير من ان يكون الوجود وصفا انتزاعيا
 فوجب كونه موجودا في الخارج فلا عيب مما مر من التناقض وتقال لما ذكر في توجيه كلام الحبيب ان حاصل الجواب انه
 ان اريد بثبوت المبيته قابلية للوجود نهائيا في العقل فلا سلم لها بهت بتقدمه بل هي متقدمة بالوجود العقلي حتى
 ان المبيته تخص في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان سببها قابلية للوجود في الخارج فلا سلم ذلك انما
 يكون قابلية في الخارج لو كانت للمبيته وجود منفرد ولو لموجود ورجو منفرد كما في انصاف بحسب البياض وهو محال و
 اورد عليه بان التناقض ان يقول ما كان قابلية المبيته الوجود واتصافها بحسب العقل وكفى في تقدم القابلية
 تقدمها بالوجود العقلي فيكون قد عطينا الوجود ايضا بحسب العقل من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي
 كما ان مبيته لا رجعة عنه فاعلية لزومها تقدمها بحسب الوجود الخارجي فان قيل كل مثالي مبيته واجب الوجود
 ولو كانت مبيته مثالي عليه لوجودها انتزاعي لزم ان يكون الوجود العقلي المبيته واجب متقدما على وجوده الخارجي فيلزم
 ان يكون بل يجب وعقلنا في الخارج متقدما على مثالي الوجود العقل ان يكون بوجه يقتضي العلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما

يُزعم من هذا أن تقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجوده لا أن يتقدم لوجوده العقلي لمهية الواجب
على وجوده الخارجي حتى يلزم أن يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم أن يكون قبل الوجود العقلي الواجب
الوجود عاقل والافساد فيه ونحوه أن كان الوجود منفعة منفعة وينال أنه في الواجب أيضا منفعة منفعة في شئ
الكل على البطلان تام لكن يكون هذا الاستدلال متوقفا لوجوده الممكن أنه منفعة منفعة أي ومهية الممكن محل علمه
قابلية له وكما يلزم أن يكون العلة متعلقة متقدمة على معلولها فكذلك يلزم أن تكون العلة متعلقة متقدمة على
مقبولها فيكون التنصص على تقدمه ردًا، قلنا إذا انضمام شئ إلى شئ فخرج وجوده المنضم إليه وإن كان الوجود امرًا
انتمزعيًا فلا استدلال لمذكور غير معلول أنه أن قبل أن مهية الواجب لو كانت علمه لوجوده كانت سابقة عليه لوجوده
وضوح أن يقال وبعد الواجب فوجد لوجوده كان ذلك كذا ما لا يلائم تحت ذلك ليس للوجود المصدري الاشتراعي وجوده
في الواقع متاخر عن وجوده متاخر حتى تكون المهية التي هي نشأة سابقة عليه فيصح أن يقال وبعد الواجب فوجد لوجوده
بل ليس يكون الواجب علمه لوجوده على أنه متقدم بمعنى سوى أنه متاخر لا متراعى وهذا محال يمكن الكثرة فكيف يستدل
على بطلانه ولو فرض بطلانه بما ذكره في البيان في كون الذات الممكنة قابلة لوجوده في متاخر لا متراعى بل فرقت بينهما
وبين كون الواجب فاعله لوجوده بمعنى كونه منشأ لمتراعى والفرق الذي يفهم من كلام المحقق الطوسي في جواب
التقصص، فما هو بان أخذ لوجوده حيث هو وصف للمحل بمعنى كونه أمرًا متراعى متقدم سبق الممكن عليه الذي الوجود العقلي
وانته حيث فرض الواجب علمه له منفعة خارجية حتى لا يخفى على المهية الواجب لا تقدم الواجب عليه باوجوده العقلي لو أخذ
الوجود في المقامين نحو واحد فلا فرق أصلاً فقال لا تزال في له مجموع لوجوده تارة كلمة الشارح في هذا المقام
متصل عن لاقى البين وعبارته كما ليس يتصور أن يكون الوجود لا للمهية أصلاً وإن كان يقع طباع وجد فوجد
بين المهية ووجد في اللازم لها بعينها في تقدم وجود المهية على وجوده اللازم فاما أن يكون الوجود المتقدم هو الوجود
المتاخرية فكيف يتصور أن يكون شئ بعينه يتقدم على نفسه وأما أن يكون هناك وجودان متقدم ومتاخر فكيف يتكشفا
وجود مع عدم أكثر لموضوع على أن الكلام في التقدم كاللزام في متاخر فمتس وليس بفرق بطلان التنس فانه ما
هم يتبين بعد بل أن مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الأول نقطة المكشوف أنه يستحيل أن يكون شئ من الأشياء
متقدمًا لوجوده وإن يكون الوجود من لوازم ذات من الوجودات صدق أن في حكمه أن التيقوم الواجب له
يجب أن يكون وجوده عين ذاته وإن لا يكون له مهية واردة انتهى ولا يخفى أن في هذا الكلام استحالة موضوعية شئ
لوجودات لا مقارنية معلل بكون مجموع الوجودات كالوجود الأول وحاصله أن مجموع الوجودات لا مقارنية معلل

تعالى كما يوجد دون فيكون الواجب تعالى سابقا على ذلك المجموع بالوجود ويكون ذلك الوجود السابق على
المجموع ايضا كما على ذاته تعالى فيكون خارجا عن ذلك المجموع فلا يكون ما فرض مجموعا مجموعا ولا يكون اليه غير متناهي
بل يكون متناهيًا من جانب البعد وعلى ذلك ينبغي ان يكون بدل والفاصلة او التعليلية ويكون قوله ان مجموع الوجودات
تعليل بقوله واما محالان وانما اشتغل ببيان موجودية وجودات الامتنائية مع كون استحالته بديهية متناهية فلا فهاهم
لكنه قال في الحاشية هذا دليل آخر على اثبات حقيقة الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن ابطال الدور واستحالة حاصله
اما اذا اخذنا جميع وجودات الزائدة المتناهيية بحيث لا يستدعيها شيء فذلك المجموع كالوجود الاول في كونه مسبوقا
بوجود القسطنطيني فالوجود السابق عليه الخارج عنه يجب ان يكون عينه وان يكون من جملة احاد فيلزم دخول المقدم
في المؤخر من قائل انتهت واعتبر على الاستاذ لعلته الى قربانه على ذلك يكون قوله ومجموع الوجودات خير من
بما سبق ولا يصح عطف قوله هذا على شيء مما سبق كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال انه عطف بحسب المعنى على قوله
تقدم شيء على نفسه كما كان قوله او موجودية وجودين معطوقا عليه فتعدي العبارة وكذا او يلزم كون مجموع الوجودات
او فم بينها كل واحد وانه ان اراد المجموع من حيث الجميع فتختار ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل
الانقسام بانه المجموع هو الوجود الاول في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح لانه او هو غير المجموع وان اراد
كل واحد منها فنقول عرض كل واحد لا يلزم ان يكون بوجود واحد سابق على كل واحد بل يمكن ذلك بان يكون حركيا
كل واحد واحد مسبقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود اخذ الى غير النهاية فلما ثبت وجود آخر غير هذا الوجود
يكون علينا ان المفروض ان كل واحد منها مسبق بواحد منها واجيب عنه بان القول بكون الوجود سلفا لغيره
قبل جميع الوجودات اذ غير المتناهيية مبنى على ان العلة الخارجة للمجموع هي التي تفيد وجود المعلول من دون ان
يرفض في قوام المعلول وحقيقة علة لكل جزئ منه بخلاف العلة الداخلة كالماادة والصوره فانها لا يجب ان تكون
علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة اركب عبارة عن حاجة جزاء فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له
علة اخرى سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجد لكل جزئ لم يكن موجد الكل مانه عبارة عن جميع الاجزاء فلا
يكون ذلك الوجود الموقوف عليه من اجزاء مجموع. سلسلة فافهم في له فوجوده وتفرده ووجوده آه اعلم ان معنى كون
وجوده تعالى نفس حقيقة وعين ذاته ليس ان الوجود المصدى عين حقيقة ونفس ذاته بمعنى حمله عليه محلا اوليا
كما هو اصطلاح المنطق اذ لا معنى لكون مفهوم الوجود المصدى عين حقيقة من الخلق لا سيما حقيقة الواجب سبحانه
بل المراد بعينية شيء حمله عليه محلا بالغاثة بمعنى ان مصداقه ومشاراته ان نفس ذات ذلك الشيء بلا انضمام لمصر

وزيادة حيثية ومعنى كونه زائداً عليه ان مصداقه ونشأته زائده ليس نفس ذاته بل بوشى منضم اليها او متزاع عنها
 فوجود الواجب تعالى عينه معنى ان ذاته من حيث هي هي مصداق لمحل الوجود حيثية زائدة، تضامينة او متزاعية
 وبذلك عينه حال الممكن فان مصداق محل الوجود في الممكن الية نفس ذاته بلا انضمام مرور زيادة حيثية كما عرفت لكن
 الشارح بقا لصاحب الاتفاق المبين نزع ان مصداق لوجود في الواجب نفس ذاته بلا حيثية زائدة وذلك في الممكن ذاته
 من حيث الاستناد الى الساجل وقد علمت بما فيه فتدكر قى الله وليس له تعالى هيئة وراز الوجود له في المطابق لما قال
 المحقق الدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود بحيث القائمة بذاته المعر في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات التعر
 فهو ان موجود بذاته تشخص بذاته عالم بذاته قد در ذاته اعني بذلك ان مصداق المحل في جميع صفاته بوجوه بسيطة
 التي لا تكثر فيها بوجه من الوجود ومعنى كون غير موجودا انه معروض لخصه الوجود المطلق بسبب غير معنى ان الساجل
 بجملة بحيث لا يخط العقل بمتزاع عنه الوجود فهو بسبب لفاعل تلك الحيثية فبذاته بخلاف الاول فانه بذاته تلك
 وبذلك نص على ان له تعالى هيئة كمها عين لوجود بالمعنى المذكور وقال معاصر وليس للواجب تعالى هيئة اصدا فيها
 الوجود بحيث لا تشي الوجود و هذا هو المراد بقولهم هيئة انية لان له تعالى هيئة هي الوجود والشارح قد حاكم بينها
 في حواشيه على حاشي شرح المواقف بانه لا شك في له تعالى بذاته مصداق محل الوجود عليه سبب الآثار فهو
 وجود خاص يقتضي بانه اتفاق بينهما ونشأه. وفي اطلاق المهية فالصدا المعاصر للمحقق الدواني في اعتبارها التفرقة
 عن الوجود وغيره من الصفات مطلقاً فيجب ان يكون معقولة مع قطع النظر عنها بأكليته وهي مستجيبة لغيره تعالى
 لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لمحل في مرتبة ذاته فلا يمكن تعرية عنها في اعتبار العقل فقال انه لا مهية له
 والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في ساحة العقل واعتبار في جميع القيود والاعتبارات التعرية لللاحقة عن
 الخارج فيجب ان يكون معقولة ولو بوجه ما مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها
 بوجوه شخصية وهذه التعرية ضرورية فيه غير محدد فقال باطلا قها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين
 وانت تعلم ان هذا اصطلاح من غير ترافض كتحسين وذلك لان المحقق الدواني لا يقول انه تعالى ذو مهية كليته ومعاصره
 لا يفي بالمهية بمعنى الحقيقة الكلية فحسب بل يصير على القول بانه موجود محض وليس شيئاً موجوداً فكلامه صريح في
 لفي كونه تعالى ذاتاً وانحفي بطلانه لانه لو لم يكن له ذات فهو لا شيء محض وان قال انه ذات لكنه بنفس ذاته
 مصداق محل لوجود فهو عينه قال المحقق الدواني فلا وجه للاعتراف عليه اصلاً والعجب انه يقول انه موجود محض
 وليس شيئاً موجوداً فان كان المراد به انه عبارة عن هذا المفهوم فلا يخفى بطلانه لان هذا المفهوم امر اعتباري استرعى

ولا معنى لكونه تعالى عبارة عن هذا المفهوم الاستراعي وان كان المراد انه قد في صدق لهذا المفهوم ونشار لا تنزل
 فيكون لرفع في ذات يتبع حكم عليه بأنه موجود ويكوت ذاته هو الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني في دليله في خاص
 شيخ في الفصل الثاني من ثمانية آيات لشفا لا هية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وانه هي الالائية بل
 معناه ان الالائية الوجود بمرادها غيبين للهية فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشي من خارج ومحال ان يكون
 بذات الهية فان لتابع لم يتبع الوجود فيلزم ان يكون للهية وجود قبل وجودها وبها محال ونقول ان كلامه
 هية غير لية فهو معمول وذلك لانك قد علمت ان الوجود الالائي لا يقيم من للهية التي هي خارجة عن الالائية
 قيام لامر المقوم فيكون من لوازمه فلا يخلو اما ان يلزم الهية لا بها تلك للهية واما ان يكون لزومها اي بسبب
 شي ومعنى قولنا للزوم ابتداء الوجود لمن يتبع موجود لا موجود فان كانت الالائية تتبع الهية ويلزمها نفسها فتكون
 الالائية قد تبعت وجودا وجودا اذ كل شي في وجوده وجود فان قبوله موجودا لذات قبله فتكون الهية موجودة
 بذاتها قبل وجودها يعني ان يكون الوجود لها من علته وكل نوى هية محمول وسائر الاشياء غير واجب الوجود
 فيها مميزات تلك الهيات هي التي بانفسها كمكة الوجود فما يعرض لها وجود من خارج فالاول للهية له ذات
 الاشياء بفيض عليها الوجود ومنه فهو مجرد الوجود بشرط سلب عدمه وسائر ان وصفاته عنه سائر الاشياء التي لها
 مميزات فانها كمكانات توجد به وليس معنى قولنا انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المستتر
 فيه ان كان موجودا به صفة فان ذلك ليس هو الوجود بل مجرد بشرط سلب بل الوجود لا بشرط الايجاب معنى سني
 الاول انه الوجود مع شرطه لا زيادة تركيب وهذا الامر هو الوجود لا بشرطه لا زيادة فلهذا كان الكل يحيل على كل شي
 وذلك لما قيل على ما بينا انه زيادة وكل شي فيها زيادة انتهى وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الوجود
 داخل في مفهوم ذاته واجب الوجود لا الوجود فلهذا كان الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو الهية
 لا من جميع الموجودات وان ليس به جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم هية الالائية وبهذا استبان ان ما توهمه
 المصدر لسائر المحقق الدواني سفسطة مخففة بامرج محصلة في طائل في فهم ولا تنطبق له الوجود وجودا وقال
 شيخ في تعليقاته اذ قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لانه شي موضوع فيه الوجود
 بما يقتضيه او باقتضائه غيره والفرق بين الوجود لانه كما بينا انه واقع في غيره ان الاول ليس ثابتا بغيره بخلاف
 الثاني فانه ثابت بغيره فيكون وصفه لا يصدق في ان اطلاق الوجود عليه تعالى مجاز لان الوجود حقيقة قائم
 به الوجود ولا يمكن ان يكون الوجود قائما به سبحانه كما عرفت واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القدسية

معنى موجودا قوام به الوجود اعم من ان يكون قايما على نحو قيام الوصف بوصفه على طريق قيام شئ بذاته
الذى مرجه عدم القيام بغيره وكون خلاف قيام على بذاته المعنى مجازا لا يستلزم كون المصدق الموجود عليه مجازا
كما ينبغي ثم نوفر من كونه مجازا في عرف اللغة فيه لا يتجاوز عن ذلك وقال في بعض رسالكم انما يهدى قد تدعى
من التحقيق والتنسب من اراخلقات العرفية فقد يثبت في العرف على معنى من المعاني لفظ يوجهم بالايساع
البرهان بين حكمه بخلافه وتفسير ذلك كشر من ان لفظ العلم كما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بانستن و
دانش ومرادفاتهما ما يوجهم من قبيل النسب ثم يبحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان حقيقة الصورة
المجردة ووربا يكون جوهر كافي بعلم الجوهري بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس المجردة
بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلمه الواجب تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهريه يعبر عنها بالفاهيم
انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كما يعبر عن فصل الانسان بالتعلق والمذكر للكميات وعن فصل الحيوان
بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق نهائس من النسب الاضافات في شئ بل هي جواهر فان جزر الجواهر
ان جبرها كما تقر عندهم وبعد ذلك نمهد مقدمة اخرى هي ان صدق المشتق على شئ لا يقتضي قيام مبدء الاشتقاق
وان كان عرف اللغة يوجهم ذلك حتى فسر بل اللفظ اسم الفاعل بما يدل على امقام به المبدء وهو يفرل عن التحقيق
فان صدق احد على شئ انما هو بسبب كون احد موضوع صناعة على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق
الشمس على المارستند الى نسبة المار الى شمس بغيره بسبب متابعتها بعد تبييد اثنين امقدمتين نقول بجهنم
ان يكون الوجود لذى هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائما بذاته بوضيعة الواجب تعالى ووجوده غير عبارة
عن انساب ذلك الغير اليه فيكون الوجود اعم من تلك الحقيقة ومن غير المنسوب اليه وذلك المفهوم العام
امر اعتبارى من العقولات الثمانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة
في الخارج مع انها لا ترتفع عن الوجود وكيف يتصور كون الوجود اعم من تلك الحقيقة وغيره قلت ليس معنى الوجود
ما يقابل الى الفهم ويوجهم العرف من ان يكون مرادف الوجود بل مرادف ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته
فان افترض الوجود مجردا عن غير قائما بذاته كان وجوده نفسه فيكون موجودا قائما بذاته كما ان الصورة المجردة
اذا قامت بنفسها كانت علما بنفسها وكانت علما وعلما وعلما كالعقول والنفوس بل الواجب تعالى وما يوضح
ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة من النار كانت حرارة ونارة اذا كانا يوتر تلك الآثار المنصوصة من الاحراق وغير
والحرارة على تقدير تجرد ذلك وقد صرح بهنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة وكانت

قائمة بنفسها كانت حادثة محسوسة ولكل ذكر والله ما يعلم كون الوجود زائداً على الوجود الا ببيان مثل ان يعلم
 ان بعض الاشياء قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً يعلم انه ليس عين الوجود ويعلم ان ما هو عين الوجود يكون
 واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى عم
 من الوجود كما تم بنفسه وما هو منتسب اليه انتساباً مخصوصاً قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود
 القاعمة بذاته وما هو منتسب اليه انتساباً مخصوصاً وسواء ذلك ان يكون مبدءاً لذاتنا ونظير ذلك الكلام ويمكن
 ان يقال هذا المعنى ما قام به الوجود وعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه
 ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة الكلية العقلية بعروضها كقيام الامور الانشائية العارضة
 مثل الكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً ان يكون اطلاق الوجود
 عليه مجازاً كما لا يخفى على ان الكلام بهذا ليس في المعنى لاغوى وان اطلاق الوجود عليه حقيقة لغة او مجاز
 فان ذلك ليس من السباحة العقلية في شيء فلتخلص من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود امر واحد
 في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود وعم من هذا الوجود القاعمة بنفسه وما هو منتسب اليه انتساباً خاصاً واذا حمل كلام
 الحكماء على ذلك لم يوجب عليه ان المعقول من الوجود امر اعتباري وهو وصف الموجودات وهو الذي جعلوه اوان
 ادانس البديهة فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة القائمة بنفسها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا يجدي ذلك
 في استنثار الواجب عن عروض الوجود والمفهوم المذكور امر اعتباري فاما كون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك
 علواً كبيراً واذا حمل كلامهم على ما ذكرنا يحصل منه امر معقول ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين
 بحيث يتشوش الصبح ويتبدل لذهن فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يخفى بل لا بد من
 الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عليه ومن البين ان المفهوم
 البديهي، مفهوم المشترك لا يصلح له ذلك فلو كان الامر الا كذلك فان قلت لم يجوز ان يكون هويتان يكون كل
 واحد منهما واجباً لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولاً عليها قولاً غرضياً قلت كفى في وقع هذا الوجه ذكر مقتضى
 السابقتين مقتضى الاجتهاد قد علمت انه لو كان كذلك كان عروض هذا المفهوم اما معلولاً لذاته فيلزم تعدد
 بالوجود على نفسه او غير ذلك فيكون انحسار وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه وجوب الوجود فهو ممكن فاذن وجب
 الوجود بنفسه الوجود متاكداً قائماً بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرنا لا انه امر يعرضه لوجود
 ولهذا صحت المعاملة الثانية والشيخ بن ما يوجب عرف اللغة من اطلاق الوجود عليه تعالى مجازاً هذا كله من المناظرين

فيه كلام من وجوه منها انه اذا كان الوجود امر اعتباريا من العقولات الثانية لما يكون له مصداق في الخارج فكيف
يكون ذاته تعالى وجودا يحتاج كما بذاته ومنها ان الجواب الذي ذكره بقوله قلت آه انما يصح لو كان حاصل الوجود
في ذاته تعالى ذكائنت عين لوجود كيف يكون موجودا واما اذا كان حاصله ان حقيقة تعالى اذا كانت عين
الوجود كيف يكون موجودا في الخارج لان الوجود من العقولات الثانية لا يصح ما ذكره في الجواب الصلاد منها ان
قوله اذا فرض الوجود مجرد آه صريح في ان للوجود معنى مشترك يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا مما
يتصور لو كان به حقيقة مشتركة بين القسمين سوى المعنى المصداقي الذي تنزاعى اذ لا معنى لكون المعنى لمصدر
الان تنزاعى بسبب امر قائما بذاته ومنها انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان
النسبة وجودا وتعلقها بغير وجود منسوب والنسب اية منها ان كلامه مضطرب فانه مع القول بان الوجود
الذي هو مصدر اشتقاق الموجودات قائم بذاته هو الواجب تعالى يقول ان القيام الذي هو في قولنا الموجودات قائم
به الوجود اعم من قيام الشيء نفسه ومن ان يكون من قبيل قيام العوارض ان تنزاعية بعروضها وبذاتها فانه
هذا لان اراد بالوجود في قوله ما قام به الوجود المعنى المصداقي فلا معنى للقول بان القيام الوجود اعم من
قيامه بنفسه ومن قيامه بغيره ان اراد به مصداقه ونشأ انتزاعه فلا معنى لقيامه بالغير من قبيل قيام
العوارض ان تنزاعية بعروضها ومنها ان القول بان لا يلزم من كون شئ قائم على القيام بنفسه مجازا
ان يكون اطلاق الوجود عليه مجازا ليس بشئ لانه اذا كان معنى الموجود ما قام به الوجود فلا ريب ان اطلاق
القيام على القيام بنفسه مجازا يستلزم كون اطلاق الوجود عليه مجازا ضرورة ان معنى اشتقاق حقيقة ما قام به
المصدر حقيقة وبأجله كل مدعى في هذا باب لا يخوض عن الاحتجاج والمنطاب قال بعضهم في توجيه كلامه ان معنى
اشتقاق معنى بسبب الجبر عنه بالخارجية بسبب وسفيده وبذلك المعنى انما يصحق على شئ قائم به فرد من اشتقاق منه او
حصة منه وعلى الفرد القائم بنفسه اذا كان صدقه على شئ بعروض المبدء يكون صدقه معللا لفرع معنى اشتقاق
ما قام به المبدء قيا حقيقيا ومجازيا بمعنى سلب القيام بالغير وبعد تهديد ذلك نقول الموجود ما قام به الوجود باسما
قيامين فالممكنات نصير موجودة بعروض حصة من الوجودات القائمة بها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاهل واما
الواجب فهو فرد من الوجود القائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك
عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية له فردين بل ليس هناك الفرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود
بنفسه وما سفيده الوجود المطلق المحمولى على الواجب فهو وان عاينه لكن لا يحتاج الى حلة لعدم مغايرة فرد

مبدء مدعى باعتبار محله قال لكن يلزم تخصيص القاعدة الكلية القائلة بان كل مفهوم مغاير شئ يحتاج الشئ
في حيزه عليه من مله وقد نفس المحقق الدواني بان الواجب ان الذي هو وجود قائم بنفسه متضمن كمال الوجود المطلق
على ان لا يتقدم ذاته الواجب على صدره الموجدية فالصواب ان يقال ان الوجود المحمولى ان اراد به ما قام به
لوجود انما بما لا يميز فهو نفس المبدء انما يتم بنفسه فعمله من قبيل حمل الشئ على نفسه فلهذا يحتاج الى العلة وان اراد
بالمعنى العام اى ما قام به لوجود مطلق لقيامه حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول في ضمنه في المفهوم الخاص حتى
ما قام به وجوده انما بما لا يميز وصدق على واجب معلل بذاته الذي هو الوجود قائم بنفسه ذاته بما هي موجودة
خاصة بين ما قام به لوجوده انما بما لا يميز على محمولية العام والموجدية مرتين مرة لصدق الوجود المطلق
ومرة لصدق الوجود الخاص ليس يستحيل بهذا الوجه ان يصدق العام ليس الا في ضمن الخاص وليس صدقتان
متعارضتين في التحقيق انما لا يستحال ان كانا صدقتان متعارضتين وقد زينه اذا استاذ علامته الى انه لوجود بينهما
ان قوة فالممكنات تصبر بوجوده بعروض حصته من الوجود القائمة بها ليس بمعنى محصل قائم ان اراد ان يكون
الامكانات صادقة للموجود في الواقع انما هو بعروض حصته من الوجود لها في الواقع فذلك هو كالبطلان
في الوجود وحصته من الاعتبار العقلي والعمالي الاعتبارية الانتزاعية التي ينتزعها العقل عن المحتايين
والاعروض بها في الواقع فان عروض في الواقع يستدعي تغايرا معارض والمعرض في الواقع وليس في
الواقع بالنفس الحقيقية حتى هي مصداق للوجود ونشأ لا شرا من فليس ما به موجودية ارا شيا وعروض حصته الوجود
لها وان اراد ان يصدق مفهوم المشتق للموجود عليها في ملاحظة الذهن انما هو بعروض حصته من الوجود لها
بمعنى ان مله من ان ينتزع المحتايين المتفرقة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصعب او يحل بمعنى المشتق منه
عده فذلك مسلم لكن لا يستقيم على هذا قوله في محتاجة في الموجدية في الجاهل اذا يلزم من ذلك ان قيل في
موجدية في الجاهل ومنها ان قوله وليس بناك عروض حصته من الوجود باطل قطعاً فاما ان يكون الوجود
مصدري مطلق منتزعا عن الواجب سبحانه وما يكون منتزعا عنه سبحانه والثاني باطل بل كفر صريح فان
ما لا ينتزع عنه مفهوم لوجود العبر عنه به حتى معدوم محض لا معنى له وعلى اراد ان تخصيص الوجود والمصدر
المطلق بالانتزاع الى ذاته تعالى ولا ريب في ان الوجود المصدري وحصته يستلزمان او يجب بهما فلكون
الامثلة في ضمنه فكيف ينكر عروض حصته الوجود له تعالى وما ينبغي من كل ما من لزوم الموجدية بوجوده على
تقدير القول بعروض حصته الوجود له تعالى في غاية سقوط ان الوجود المصدري ليس متعلق بالموجدية حتى

يتر من عرض المصدرى تعالى موجوديته وجودي لثبوت الوجود الذى هو عينه تعالى الوجود نفسه من حيث ذاته ان الوجود
 المصدرى هو من حقولته ثابته لا يفتح قول بل ذاته فترى ان الوجود قد تم نفسه يستحسن ان يكون الواجب فروجه فترى ان الوجود
 الا ان يريد ان يثبت ان الوجود كذا لكن لا يمكن ان يثبت ان الوجود كذا بل لا يمكن ان يثبت ان الوجود كذا بل لا يمكن ان يثبت ان الوجود كذا
 من مصداق الوجود لقائم بنفسه وان الوجود بالمعنى المشتق من الوجود به المعنى انما يصدق على الواجب معنى
 ما قام به الوجود قيا بما جازيا معنى سلب اقيام بغيره لكن صدق الوجود بالمعنى المشتق من الوجود به
 المعنى على الممكن معنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا محل نظر ان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدرى بل هو
 ليس قائما بالممكن بل هو نفس ذات الممكن والحاصل ان الوجود المصدرى ليس عن الواجب بل هو امر
 انشاعى والوجود الحقيقى ليس قائما بالممكن فان كان الوجود مشتقا من المعنى المصدرى فلا يفتح ان يقال ان
 تعالى موجود معنى ما قام به الوجود قيا بما جازيا ان كان مشتقا من المعنى الحقيقى فلا يصح ان يقال ان الممكن وجوده
 بمعنى ما قام به الوجود قيا ما حقيقيا ثم افادته ان الوجود يطلق بخبر من لا شر اك انشاعى او بالحقيقة والمجاز على
 معنيين الاول المعنى المصدرى والثاني الوجود الحقيقى والوجود ينفع الاشتقاق من كل منهما غاية الامر ان
 اشتقاقه من حقيقى جعل ما ليس من المعانى المصدرية والمشتق وان كان معنى سبيحا جاليا لكن مفهومه
 يساق مفهوم ما قام به المصدرى من ان يكون المصدرى انما مشا او انشاعيا فحين صدق اشتقاق حقيقة على شئ
 وبين قيامه بالاشتقاق حقيقة ما يرد ان الوجود الحقيقى على شئ قد يكون قيامه بالاشتقاق قد يكون نفس ذات الوجود بل لا يرد
 عليه وقد يكون ان صدق عليه بما جازيا ان الوجود الاول فيا اذا كان المشتق مشتقا من ذاته انما يصدق عليه بل لا يرد
 والثاني فيما يكون المشتق مشتقا من مبادى انما لا يكون مشتقا من مبادى انما يصدق عليه بل لا يرد
 امر عليها كالوجود والتشخص مثلا وانما فيا اذا كان المشتق مشتقا من مبادى انما يصدق عليه بل لا يرد
 ان يثبت ان الوجود المشتق من المعنى الحقيقى للوجود فعند ما قام به الوجود الحقيقى وان الوجود الحقيقى على قائم
 بشئ أصلا انما لا يبين الهيئة فى الواجب والممكن جميعا واما عدم تحقق الوجود الحقيقى فى الممكن بل انما يتحقق فى الممكن
 الوجود المصدرى وحده فلا يصح اطلاق الوجود حقيقة بهذا المعنى على شئ من الواجب والممكن الا عند من يقول
 ان الوجود حقيقة منفصلة ان الممكن قائم به حقيقة فعنده صدق الوجود بهذا المعنى على الممكن حقيقى واما عند من ينهى
 كون الوجود حقيقة منفصلة فلا يصح صدقه وصدقه على شئ لا مجازا بان يراد بالقيام الماخوذ قيا ما قام به الوجود وسلب قيا
 بغيره فيصدق الوجود المشتق من الوجود الحقيقى على الواجب سبيحا بالاشتقاق وعلى الممكن عند من يقول بعينه الوجود

في الممكن عندئذ الصدق مجازا وانقياسا لما هو في هذا المشتق مجازا وشبهة كونها جعلها ايفا مجازا والموجود
المشتق من المعنى المصدري فهو صادق على الواجب والممكن جميعا لان مصدر اشتقاقه وهو الوجود والمصدر
الذي تم بالوجوب والممكن قيا بالاشتراسيا يمكن مصداق كل الوجود في الواجب نفس ذاته بالالتحاق وفي الممكن ايضا
نفس ذاته على التحقيق وليس مصداق كل مناط الموجودية قيام الوجود لانه ليس صفة زائدة عارضة بل فناء
اشتراسي وهي الذات الواجبة والذات الممكنة هي مصداق كل الوجود ومطابق صدقة فالواجب تعالى وجودا
وجود حقيقي وموجود بمعنى ما قام به الوجود المصدري قيا بالاشتراسية فاقابل في هذا انتظام فناء من مزال اقدم بالعلم
قول له ووجوب واجب العلم ان وجوب الوجود نفس ذات الواجب سبحانه لانه لو كان زائدا عليه كان معلولا لانه
واعلم انه لا يجب ان يكون موجبا فيلزم منه ان الشيء على نفسه قد يقرب بان مصداق واجب الوجود ان كان
نفس حقيقة الواجب فهو المطلوب ان كان امره عليه بان لا ينفصل عنها فيكون الواجب حقيقة ذلك
بامتنع فصل دون الذات التي فرقت واجبة او ضم إليها فتكون متافرا عنها فيلزم كون الذات واجبة قبل
انتظام وجوب الوجود اليها فله يكون ذلك الزائد مناط وجوب الوجود او يكون منتزعا فيجري الكلام في فناء فان
كان منفصلا او متفاما بطل بطلانها وان كان نفس ذاتها ثبت المطلوب فثبت ان مصداق وجوب الوجود
نفس ذات الواجب سبحانه فهو سبحانه وجوب حقيقي ووجوب بمعنى ما قام به المعنى المصدري للوجوب وبكذا الحال
في سائر الصفات فهو علم بالمعنى الحقيقي للعلم وسالم بمعنى ما قام به المعنى المصدري للحلم وقدرة بالمعنى الحقيقي للقدرة
وقد رتبني ما قام به القدرة بالمعنى المصدري فقال **قول** له فليعلم ان كان قيل لما كان الامكان عبارة
عن سلب ضرورة التقررو الوجود ومن سلب ضرورة اللا تقرر واللا وجود يكون نفي صرا فاما تميزه في نفسه اصلا فكيف
ايصح ما قالوا انه يقتضي مساواة الوجود ومتا له لانه يستلزم تميزه فان عقل يحكم به بان لا تميزه في نفسه لا يقتضي
تساوي طرفيه يقال عدل بالقضاء المساواة سامة والمراد به لا تقضاء لشي لا اقتضاء له والفرق بين اقتضار
شي تساوي الطرفين او لا ضرورتا بين ما تقتضيه ضرورة شي متباين بهي قال لما كان عبارة عن سلب ضرورتها
وان عبر بتساويها بضرب من المساواة ولا يلزم من ذلك الحكم بنبوت امر شئ لما لا ثبوت له في حد ذاته فان قلت
قد صرح الشيخ في او كل لبيات الشفا بان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا
وجد فقد حصل له الوجود وتميزه عن العدم واذا عدم حصل له العدم وتميزه عن الوجود ونما صريح في كون العدم
تميزه عن الوجود فيكون متنازا بحسب نفسه يقال امتيازها اما بحسب اضافته

محم

الى المنكحة او بحسب ارتسامه في الذهن فيصعب ثبوته له بما له من التميز المتناقض او الذهن في نفسه ان لم يكن له
 تميز بنفسه لكن يصح نسبة الشئ اليه بحسب هذا النوع وذلك لغرض الاقتران العرضي فحاجة العدم الى علة ورجاها
 في الوجود ليس بمعنى انها ترجح وتبينه عن غير ذلك ان العدم المحض لا يتميز له ولا يتعلق الترجيح به بل لانه يترجح وجوده
 بها فيقال ترجيح العدم على الوجود الى عدم ترجيحها الوجود لان الافتقار الصريح لا يصح ان يتعلق بها الترجيح وجاهل
 ان الامكان عبارة عن الافتقار لذات الوجود لعدم فكل منهما جلية اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة
 الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه فالامكان هي علة الافتقار الى الجاهل كما ان الوجوب ملزوم للاستغناء عن
 الجاهل اذا اعتقل اذ الخط مفهوم الممكن يتحقق بعدم ترجيح احد طرفيه على الاخرى بالنظر الى ذاته وحكمه بانه لا يترجح احد
 طرفيه الاخر معناه للممكن ترجيح احد طرفيه على الاخرى العلة فقد تحقق ان علة الافتقار للممكن الى العلة انما هي الامكان
 لا كما زعم ان الحدوث ومعه علة الحاجة الى العلة او ان الحدوث شرط داخل فيها هو العلة او انه شرط للعلة والعللة
 هي الامكان وبهذا كلام وجوهنا بخبرهم بعلم الكل الذي انعدم بالعدم بخبرين متباينين بخبرهم بعدم الجاهل الواحد
 فعلى مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون عدم الجاهل الواحد في هذه الصورة علة مستقلة لعدم الكل وليس كذلك بل العلة
 المستقلة في هذه الصورة لعدم الكل انعدم بخبرين متباينين بخبرهم بالامكان وان استلزم بخبرهم بالافتقار للممكن
 يلزم من هذا ان يكون الامكان علة مستقلة لما افتقار الجاهل الى ان العلة الغير المستقلة لا يلزم
 منها وجود العلول فالعلة التي يلزم من نفس الجاهل بها الجاهل معلولها مستقلة قطعا والامكان بالقياس الى
 الافتقار لك لان من جزم يكون الشئ ممكنا جزم بكونه مقترا الى العلة جزيا فالامكان علة مستقلة له افتقار واما قوله
 انما يترجم بعدم الكل في جوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل هي انعدام علة الكل وانعدامها انما هو بالعدم جزم من
 اجزائها لا بعينه من جلة جزئها بل كل نفس له قوة حتى فرضنا علة لعدم الكل حقيقة هي انعدام علة لا انعدام جزئية خاصة ولا انعدام
 احد جزئية بعينه فانما يترجم بعدم الكل الذي انعدم بالعدم بخبرين متباينين بخبرهم بالعدم جزم واحد لان انعدام جزم
 ليس علة بالتحقيقة لعدم ذلك الكل بل علة انعدام انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم بالعدم احد اجزاء علة
 يحصل بمجرد الجزم بالعدم جزئي لكل فلذا يترجم بعدم الكل مع الجزم بالعدم بخبرين متباينين لزمه هذا القائل بغير
 فعله مقتضى هذا البيان انه ملزم اذ علة عدم الكل انعدام علة المسوق لانعدام احد جزئية لا بعينه وان تحقق انعدام
 احد جزئية في ضمن انعدام الجاهلين معا كذا فيد ومن زعم ان الحدوث علة للافتقار للممكن الى العلة او شرط له
 وشرطه يبطل منه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن مسبوقة الوجود بالعدم فيحتاج من الوجود المتأخر

عن الوجود المتأخر عن الحاجة لان الشئ ان لم يكن محتاجا في نفسه الى مؤثر لا يتصور تأثيره وفيه الحاجة متأخرة عن
المؤثر فلو كان يحدث على الحاجة او شرطها لها او جزئها يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب فان قيل الامكان صفة
لممكن بالقياس على الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علته ملائقا لتقدمه عليه بمراتب يقال احدث كيفيه
النسبة الفعلية فيقتصر على الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا ونسبة الفعلية وان كانت
ممكنة ايضا لم يكن لا يتوقف اتصافه به سكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث والى اصل ان المبدء
او وجودها يوصف بالامكان قبل اتصافها بالوجود والحدوث فلا يوصف به لمبدء ولا وجوده بالاحال كونها موجودة
لان ذلك في تأخرها عن الوجود او عليه المحقق الدواني بانه انما يتم لو كان مرادهم كون حدوثه بالفعل علته
بما جزؤ لا يقول به ماقول والاولاد وان علته الحاجة كونه حيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية متأخرة
عن الوجود فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه وما قيل انه زفترا لحدوثه يلزم ان يكون الممكن معدوم حال علة
حادثا كما كان ممكنا فهو مفعول بانه انما يلزم جواز اطلاق الحدوث عليه معنى ايثية المذكورة ولا فساد فيه ولا لزوم
ان ذلك المصطلح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي وفيه اولا ان ما ذكره ليس معنى الحدوث اصلا وثانيا
ان سلم فلا ريب انه لا يترتب عليه الاحتياج كيف هو متحقق في المتعديات اليه ومما نشان هذا ان يعلم توجيها
لكلاهما انه لو كان مرادهم ذلك لما لزم عليهم ان لا يحتاج الممكن حين ابتداءه الى المؤثر لعدم علة الحاجة وهي كونه
ضرورية تحققها معنى معين البقاء على ان ما ذكره انما يتقدم لحدوثه على الوجود بالفعل لا ترتب الجعل به
عليه بخلاف الامكان الا ان يقال مقصود انهم تسامحوا في اطلاق الحدوث وارادوا به ما عيشية والقرينة
عليه ان الحدوث المتأخر يثبت ان معنى عليه لها وبالحكمة ليس مقصودا تبين عليه به وايثية بل مقصودا في
استحالة تقدم الشئ على نفسه وما زعم البعض ان الحكم يكون لامكان سلة الحاجة وكون الممكن محتاجا الى المؤثر ليس
بمجرد بل هو نظري محتاج الى البيان وذلك لانا اذا فرضنا به العقلية على عقل وجدنا باخض من قوتها
نصف اثنين والاوليات لا يجري فيها متفاوت بالظهور وخلاف ليس بشئ ان المعنى قد يكون تخليا خفارا
في تصورات الالهوت ما لكونها كسبية والاعلة لاسباب المنفعة لتفقات لنقل ايها ونحن فيه من هذا
تجيب لان نسبة تساوي طرفي الممكن اليه ليس برسبيا متعلق بمجر تصير المقصود في الواجب الممكن والمتن بل هو
معنى على ابرار ان الاله على اقتناع ان يكون احد طرفي الممكن في نظر الى ذاته لكن انما المقصود الممكن من حيث
تساوي نسبة طرفيه اليه نظر الى ذاته او مقصود مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر من مرجع ونسبة

جزم العقل بأنه محتاج إلى ذلك قطعا من غير استثناء في هذا الحكم بشي خارج عن طرافه أعني المحكوم عليه به ونسبته
 بخلاف تصورات قوتنا أو حد نصف الاثنين راجعا بأسرها ضرورة كثيرة الحصول في الأذيان فذلك لا يوجد بينهما
 تفاوت فان العقل إلى ما لو أنه ميل ولدتى ورد عليه قبل كذا قيل قى له ويتبعه الاعتراض في وجوده أو هذا
 ظاهره على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس صيرورة لذات ووقوعه في ظرف مالا على هذا التقدير امرنا على
 ما تحقق له لا بعد انشراح وان تقروا تحقق ما تنازعى الا بتحقيق نشازنا في الواقع فحينئذ نقارر الممكن
 بحسب وجوده ان الجاعل اقتضاه اليه بحسب نشازنا وحي نفس الحقيقة فتكون نفس الحقيقة معتقده إلى
 الجاعل بوزن وبانتهاء وجوده مقتضاه اليه ثانيا وبالعرض قى له إلى جاعل موجب فيدان المراد بالجاعل موجب
 ما يرجع احد طرفي الممكن أعني استقراره لا تقدر ترجيحنا بالقاء في عدم الوجود وليس المراد بالجاعل موجب ما يقابل
 الافعال المتعارفات. بحق ان الجاعل الحق شامل مختار ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا
 ان يقول به كن فيكون فهو امره ان فذ يفعل كل شئ اراده فيجب في وجوده بهذا طوله بذكره وجوب الاصل و
 الاطناب قى له فان ما يمنع جميع انحاء عدم الممكن أنه يستدل على هذا المطلب بأنه ما يجوز ان يكون احد طرفي
 الممكن راجعا على الطرف الآخر حجابا ناشيا عن ذات الممكن غير متصلة به عدم الوجود او لا تسامح حتى يجوز ان
 يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج إلى غير ما نه مع ذلك الرجحان لو لم يجوز وقوع طرف المخرج نظرا إلى
 ذات الممكن لم يكن ما فرضناه ممكنا ممكنا ووجاز وقوعه نظرا إلى ذاته لجواز رجحانه على الطرف الرابع لكنه غير جائز في ذاته
 مقتضى ذات الممكن هو رجحان الطرف الرابع نظرا إلى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان واورده عليه المحقق
 الدواني بأنه انما يتم اذا كان اقتضاه الذات رجحان الطرف الرابع على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاه على
 سبيل الرجحان فيحصل لان الخصم لا يسلم ان ما يثنى ما يقتضيه ذات الممكن اولوية تمنع بالنظر اليه فان اصل
 النزاع في جواز اقتضاه الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون
 اقتضاها ذلك الاولوية على سبيل الاولوية وبكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المخرج في شئ من
 تلك المراتب نظرا إلى ذات الممكن لا يثنى في اقتضائه رجحان الطرف الآخر لان طرف الرابع في كل مرتبة من
 تلك المراتب راجع بالنسبة إلى الممكن لا واجب فلا يثنى في جواز وقوع الطرف المخرج جازا مر جوا فانه يستدل على
 هذا المطلب بان لا يقتضيه رجحان طرف فهو بعيد يقتضيه مرجعية الطرف المقابل للتضائف بين الرامية وله جهة واحدة
 يستلزم امتناعه لا امتناع ترجيح المخرج وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الرابع وتغيب عليه صاحب الحق المبين

بما اذا كان امتناع راجحان طرف بينه على سبيل الراجحان يكون لا محالة مرجوحه الطرف المقابل ايضاً على سبيل راجحان
 لمكان التضايف والمرجوحه مستلزماً متناع الراجحى المرجوحه على سبيل الملزوم المتى لا المرجوحه على سبيل
 راجحان كيف والمرجوحه على سبيل الراجحان ليس بحجب ثبوتها بالنظر الى الذات بل يرجح فقط وليس ايضاً ثبوتها
 بطرف الطرف الآخر بقدر بل بخلافه يتقيد بالاولوية فكما ان الوجود على سبيل الاولوية فلكل وية الوجود على سبيل اولوية
 لا اولوية واووية اولوية الوجود على سبيل اولوية الاولوية الاولوية وبكذا الى ان ثبت لحاظ العقل فالمرجوحه
 الراجحه الا اللازمة كيف يتقيد لا متناع فان امتناع راجحان الطرف الرابع الراجحه كيف يتقيد امتناع الطرف
 المرجوح الرابع مرجوحه ليس امكان وقوع الطرف المرجوح امكاناً متنعاً ودوناً خارجاً بحده العقل فهو متضمن
 في امتناع وقوع الطرف الرابع امتناعاً حراً لا متنعاً لا محالة على تسليم من التمتع ان مرجوحه لطرف
 المرجوح انما تقتضيه امتناعاً بالنظر الى الذات امتناعاً متنعاً متنعاً بالمرجوحه في الطرف بالنسبة اليها حتى بحسب اخذ
 مقبيل عليه ذات المجتهه بهذه الحثلية الا الذات من حيث هي او بحسب اخذ مقبيل الطرف المرجوح المتيقن
 بالحثلية لا اصل مفهوم ذلك الطرف ونه امتناع بشرط الوصف الذي هو غير الذات وهو امتناع بالغير بالذات
 قائماً يلزم هو وجوب الطرف الرابع بالغير بالذات وليس فيه فرق الفرض ليس وجوب ذلك الطرف بازار
 امتناع الطرف المرجوح واما امتناع بحسب الوصف فاذا كان الوصف بنفسه ممكن ان يتسلط عن الذات فما ظنك
 بالامتناع المستند اليه في الكلام وفيه كلام من وجهين الاول ان الاولوية معنى انتزاعي لا به له من فضاء انتزاعه
 ولما فرضت ذاتية انتشار انتزاعه بنفس الذات من حيث هي فكانت الراجحه في مرتبة الذات في مرجوحه الطرف المقابل
 تكون في مرتبة الذات ايضاً وما يكون مرجوحاً في مرتبة الذات يكون متمنعاً في مرتبة الذات وما كان راجحاً يكون
 واجباً ضرورة امتناع راجحه المرجوح في مرتبة الذات وبالجملة كلما كان ما به الراجحه والمرجوحه عين الذات كان
 الرابع واجباً والمرجوح متمنعاً بالنظر الى الذات وما تيسر ان متشاملاً انتزاع قد يكون نشأته واجبه وقد يكون
 على سبيل الاولوية فيكون الاتصاف به اولي واذا كانت الاولوية غير واجبه الثبوت بل يكون اولي يكون
 انتشاره متنعاً لا انتزاع الاولوية على سبيل الاولوية فامتناع ترجيح المرجوح في مرتبة الذات ووجوب الطرف
 الرابع في مرتبة الذات غير مسلم بل يجوز ان يكون الطرف الرابع اولي في مرتبة الذات والمرجوح غير اولي ليس
 بشي لان امتناع الاولوية الغير بالغة الى حد وجوب ضروري ضرورة ان امتناع ترجيح المرجوح اجلي من امتناع
 ترجيح حد لمساويين فالافرض طرف موجود بالنظر الى الذات كان الطرف الآخر متمنعاً بالنظر اليها باسببه

وبذلك ظهر الوجه الثاني ان ذكره بقوله ان مروجية الطرف المخرج قد ليس بشئ لما افيد انه يلزم على هذا ان يكون احد الطرفين المتساويين بالمكان
 المتساوي الطرفين سبب هذا غير متنع لذاته بل متنع بالغير لغير ان شئ اذكره فيه بان يتناسق وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر
 الى الذات متنع بتقدير قيد من حيث تساوي الطرف بالنسبة لغيره اي بحسب القياس على الذات المباشرة به بحسبية الذات من حيث
 هي بحسب القياس الطرف المتساوي بحيث بالتساوي اصل مخرج الطرف في اقتناع بشرط الوصف في قوله قال والترجم ان اقتناع وقوع
 احد الطرفين المتساويين من الممكن لا بسبب اصل اقتناع بالغير وليس اقتناعا بالذات خروج عن الفطرة ان مقتناع
 والحق ان ترجيح المخرج والترجيح بل مرجح متنعان عقليان يستحيلان ذاتيان ومشارو فبحمد هذا القائل انه لا يرى
 انه اذا فرض طرف بعينه راجحا الى ذات الممكن والطرف المقابل له كعدم مثله مرجحا فنظر الى ذاته كان الحكم مقتناع
 لعدم معطلا بكونه مرجحا فلا يكون اقتناع بالذات بل بوصف المروجية وليس الامر كما توهم فان وقوع مطلق
 المخرج مقتنع بالذات والعدم في الصورة المذكورة فرد من المخرج فيكون وقوده مقتنعا بالذات اذا مقتناع
 العام ومطلق بالذات يستلزم انحصار الناحية ومقتنع بالذات مثلا اذا كان اجتماع الضدين مقتنعا بالذات
 كان اجتماع السواد بياض مقتنعا بالذات وان كان الحكم مقتناع اجتماعا معطلا بكونها ضد بين فلا ينبغي ان توهم
 ان مقتناع اجتماعها بوصف الضدية فهو مقتناع بالغير فانهم نعم ان صاحب الحق المبين قد استدلل على بطلان
 الادوية الذاتية بان اقتناع بهية الى الحامل انما هو في نفس حقيقتها التصورية واذا جعل لاهية وحمل الوجود عليها
 في درجة تضاعف الفاقة فانه مقتنعا الى جعل الحامل جوهرا لمهية والوجود لنفس مقتنعا الى نفس المبهية اقتناعا لعارض
 الملاحق الى المخصوص الملتحق به والمهية الماهية بها الحامل او يلزم عدم جعله با بالمتجوزة ولا لا متجوزة ومع عدم
 الجعل لاشئ لاشئ يعبر عنها بالمهية بل انما يتقدم شئ ويقال انه ليس من الخلق لعدم الجعل والامكان لا ضروري
 بتجوز المبهية ولا تجوزها فانما يتصف به داخل في جيز بجعل واما ما لم يجعل في طرف ما من طرف الوجود فانه ليس بشئ
 في ذلك نظر حتى لا يبلغ لاسناد مفهوم ما به الا على التقدير بحيث نقه كنا اسمعاك ان الامكان من اعتبارات المبهية
 والمهية في اي طرف هي ما جعلت فاما لم يجعل ليست الالهية تقديرية ومعنى امكانها انها لو جعلت كان لاسكان
 من اعتبارات ذاتها المجعولة المتجوزة فاحد من ذلك ان الفرق بين المعدم والممكن والمعدوم المتنع هو ان
 النقص يقتضي ان المعدوم الممكن لو قلب في حكم العقل من المبهية التقديرية الى مهية حقيقية كان الامكان من
 اعتبارات تلك المبهية بخلاف المبهية التقديرية المتقدمة فانه وان صارت مهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل وهو
 لفظ الف مرة لم يسلط عليها من الاستناع ولم يعرض جوهرا اعتبارا لامكان بالنسبة الى التقرر واللاتقرر

ووجوده وعدمه بان العدم بما هو معدوم ممكن بالفعل والعدم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع فلا بد
 من اين هبة قبل الجعل حتى يوضع اولوية مفهومه بالقياس اليها فاما ان يجوز كون نفس الشيء جاعل لشيء
 وقاعل جوهري هبة وسبب من غير الطباع لشيء في متبعا للاثبات به واما ان بعد الحكم عليها عن البيان
 بعد اثباته على به الاصل هذا كلامه ولا يخفى على المتأمل سخافة ما اولوا فلا بد ان الممكن ان لم يصير محيولا
 لم يصير هبة داخل في عالمه لتقرر ذلك يكون موصوفاً بأولوية شيء يكون له شيئاً مخصصاً به ضرب من المصادرة اذ
 فرض الاولوية للتقرر والوجود في غير ما قيل في الجاعل وكفى في كونه ذاتاً في نفسه فمن يقول بالاولوية كيف
 يسلم ان الذات عند عدمه فافضة الجاعل ليست بتقوية ولا موجوداً بل يجوز عند وقوع الاولى من دون انية
 الجاعل فلا بد ان يقال ان الاولوية الذاتية غير كافية للتقرر والوجود بل يكون جاعلاً لغيره فاعل محتمل
 لما في ذلك كلامه صريح في ان الممكن غير متصف بالامكان حال عدمه الا على سبيل التقدير وما يتصف به على
 سبيل الحقيقة حال وجوده وبطلان قطعاً وقد اقره بنفسه في مواضع من كتبه بان الممكن في الازل مع كون
 تقرر الوجود فيه مستحيلاً وعلى ما ذكره من احتياج الاتصاف بالامكان الى تقرر الموضوع ووجوده لم يكن الممكن
 ممكناً في الازل كحال الخفي متماثل ولا يتحقق في ما يرد في التزجج او علم انهم قالوا وجود الممكن محفوف بوجوده
 سابق ولا حق وذلك لان كل ممكن مالم يتحقق وجوده وبغيره لم يوجد فلا بد في رجحان الوجود من سبب خارج
 عن نفسه ثم بعد تحقق الوجود يلحق وجوب آخر في زمان الاتصاف بهية بالوجود من هبة الاتصاف به فان كل هبة
 يجب وجوده بالموصوف حين الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المستحق بالضرورة بشرط المحمول لكل ممكن
 موجود كهيئة الوجوب وان لم يكن انخلو عنها ما قبل الوجود بحسب نفس الامر صلا وان كانت هبة الممكن في نفسها
 خالية عنها لعدم تخلو عن الوجوب السابق فخطا والواجب اللاحق فلا بد الوجود محمولا كان او راجعاً بينا في
 عدمه فاما مكان العدم في زمان الوجود ومنه يساوق جواز اقراره بين المتقين فيلزم كون ذلك الامكان
 محالاً وهو يقتضي سخا له العدم المساوق لوجوب الوجود وبها كلامه من وجود الاول انه قد تقرر انه لا يكون للممكن
 حقيقة الا بجعل الجاعل فكيف يمكن بالاتصاف الهبة او بالواجب ثم تقرر به وصدور عن الجاعل وكيف يتقدم لهفة
 على وجوده موصوفاً لثاني من الوجوب هبة لثانية فيكون القول بتقديم الوجوب على الوجود وعلى تقرر الذات
 قول بان الممكن صار تقرر الذات قول بان الممكن صار تقرر الذات بالضرورة ثم تقرر ذاته وصار موجوداً بالضرورة
 ثم وجدوه بالبط فان القضية الضرورية انفس من المطلق فلا معنى لتقديم صدق الضرورية عليها الثالث ان

الوجوب عبارة تارة فعلية الذات ووجودها فلا معنى لتقدم عليها ولقد قصد صاحب الفرق المبين لدفع هذه
 المخاذير فاجاب عن الاول بان من الصفات الغيبية بالقياس الى موصوفاتها لا يتقدم على الموصوفات باحد
 الاختبارات وذلك كما في الصورة بالقياس الى اليبس فاجاب من حيث انها صورة شخصية حاله في اليبس مثلاً
 عنها ومن حيث انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فانك لا يمكن من مستبين ليكن ان في الصفات العقلية مثل
 تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه الصورة من وجوب كل هيئة من حيث تامة حقيقة والوجود صفت
 يعرض لمية في لحاظ العقل ويتأخر عنها تماماً خرافاً لمية ومن حيث يستند هو ابيه الى العلة الجاملة اثر الجاسل
 وتقدم على المية في الترتيب عليه الصمد وعنه لست اعني بذلك ان يمتد اثرين صادقين بل اعني ان هناك
 صمدية وادابية على الجاسل فيجد العقل انه مية كان الانسان مثلاً وان لم يكن ما ذلك من حيث ليس بجوهر زائد
 ابتداء ضرورة التمدد والملائمة من ضرورة الوجود والموجود بل هو ذات ما جازة الفعلية والبطانات
 وانه واجب ما من الواجبات وذلك من حيث يجب فعلية بما يوصف بطباع الاسكان وانه بما هو واجب التجوهر
 في نفس الامر سبق في الاستناد الى الجاسل من حيث نفس جوهره بما هو واجب وجوده في نفس الامر
 سبق في الاستناد اليه من حيث هو موجود في المية بعد لحاظ اعتبارات وتفصيلها وتبين بعضها عن بعض محكوم
 عليها عند عقل بانها وادابية التجوهر من مقام الجاسل الموجب ثم عاودة بنفسها من فاجبة الوجود عن تلقاء
 الوجود من جنسية كما يبيح في صورة بينة الصورة بما هي صورة ما من مقام السبب الجاسل مستقر الذات من وجود
 متصورة بينة الصورة بما هي صورة بعينها من الملائمة والفرق ان يبيح في الصورة متمازنا لهما اتيان حسب
 نفس الامر والواجب ليس هو شيئاً مما في الذات للمية بل هو احد اعتبارات المية لمجهرية في لحاظ العقل وهذا
 اعرضها الحقيقة والمكان الذي يشبه المادة ومن تماماتها من وجود ان ثبات تقدم في فصله العقل على استناد
 لمية ووجوبها الجاسل لكنه ليس يستند الى الجاسل بل بولسية ضرورة الفعلية والبطانات بحسب نفس المية
 فاذن واجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب الحلول المبعوض متقدمة في معلومية على سائر المراتب
 التي هي للمجهر في لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم عليه معروضه في العقل من حيث هو معروض بحسب
 حصول بالفعل في لحاظ العقل فالعقول من حيث المحسوسات تعمل في لحاظ العقل وذلك هو ميز الموصوفية
 والمعرضية يتقدم لا محالة نفس مية المستقرة هناك على واجبية من حيث الاستناد الى الجاسل بحسب نفس الامر
 بتقدم واجبية على نفس مية المستقرة من وجود الجاسل في نفس الامر بكلامه وانت تعلم ان بعد تطويل الجاسل

اما قول فلان الوجوب صفة اشياء معينة وتقرر الصفة الانشائية هو نفس تقرر موضوعها واما تقرر بانى الذهن بعد
 ان تشرع فهو متنازع عن تقرر موضوعها فله معنى تكونها سابقة عليه ، اما ثانيا فلان قياس الوجوب الانشائي على
 الصعود لشيء موجود بوجوه متنازع لوجوده اليه على غير صحيح ، اما ثالثا فانه حقتنا في بعض رسائلنا ان تقدمية
 المطلق على اليه كما هو من عموم الاشياء غير صحيح ، واما رابعا فبما يقتضيه خروجها فيه الكلام واجاب عن الاجتزاع
 بان الوجوب الذي تضمنه بتقدمه على نفس اهميته المستقرة وعلى وجوده بما هو محمول في قولك جيت المهيئة فتجربته
 فوجدت كما التجربته في الوجود فيه محمول وليس هو ما يكون جهة لشيء فتقارب الوجوب جهة ، المقصدان غلبت به
 ان من الوجوب ما قد يكون جهة فصيح وستا مستقرة ، اذا الوجوب لمعنى به محمول وان غلبت به انه ليس يكون
 الراجحة فقط فمفسدة اذ كل من هذه الثلثة قد يكون جهة وقد يكون ممولا الست تعبر عن قولك العقل واجب
 بالمكانات ويمكن بالضرورة وشريك الهامى متمش بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان
 والامكان في الثاني محمول والجهة ، الوجوب والمحمول في ثالث هو امتناع والجهة الوجوب ايضا فاذن القول
 بتقدم الوجوب على تقرر المهيئة ووجوده يقول بان الممكن صار ضرورى تقرر المهيئة فتقررت مهيئة وصار ضرورى
 وجود الذات فوجدته وصيرورة ضرورى التقرر والوجود ممكن بالذات مستند الى الجاعل لان الممكن صار
 مستقرا لذاته بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة فوجد فيه اعتبارين فرقان بين ضرورة التقرر
 والوجود وان استلزممت التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود
 بالاختلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل بفعل الوجود بالضرورة التقرر والوجود فبذلك
 صدق التقرر والوجود بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورية من دون صدق المطلقة على ان لا حدان يلتزم
 ان المتشعب هو خرق الضرورية والمطلقة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم ضرورة على المطلقة بحسب الاعتبار
 اذ لا تنازع وتوافقنا في الصدق بحسب نفس الامر في الكلام المذكور وعليه جوه الاول ان الوجوب بالفعل اذا
 حمل على شيء وصدق ان الشيء واجب بالفعل فلا ريب في ان صدق هذا الحمل مساوق بحسب المصدق
 بثبوت التقرر والوجود بالضرورة لذلك الشيء فلا فرق بحسب المصدق بين قولنا الانسان موجود بالضرورة
 وبين قولنا الانسان واجب بالفعل وكذا بين قولنا الانسان متقرب بالضرورة والانسان ضرورى المتقرب بالفعل
 فاذ كان الوجوب محمولا كان القول بتقدمه على الوجود قولاً بان الممكن صار واجبا بالفعل فوجد
 هذا الكلام لا معنى له اصلا واما ادعى من الفرق بين القول بان صار ضرورى وجود الذات فوجدته وبانه صار

موجود بالضرورة فوجد لا يرى محصلا فان الضرورة في القول بان الممكن ضروري تقرير المهيبة وصدر ضروري
 وجود الذات صفة مستقر الوجود كيفية له فيكون مقارنه ومقادير القول بان الممكن صار مستقر الذات بالضرورة و
 انه صار موجودا بالضرورة واحد والفرق بين الوجوب المحمولى وبين الوجوب الذي هو بجته لا نفى شيئا والفرق
 الذي ادعاه ان اردت ان لا يكون معنى مستقل وصلة للممكن نفسه بخلاف الثاني فبذلك لا يجدي شيئا اذ في الفرق
 انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك فترقبها بحسب المصداق حتى يقال ان الاول سابق على التقرير
 والوجود دون الثاني وان اردت معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه انه قول بضرورة التقرير والوجود وان سئل
 لتقرير الضرورة والوجود بالضرورة آفة فساد فلا بد ان ضرورة التقرير والوجود كيفية للتقرير والوجود فلا معنى
 سبقها على التقرير والوجود اقال ان المتكبر هو افتراق الضرورية والمطابقة او فلا نفى بطمانه اذ لا يتصل بتقرير
 سبق المهيبة موجودة بالضرورة على المهيبة موجودة كذا فادال ستاد احد متباني قد الثاني اقال بعقل العلم قد انه
 قد اعترف ان الوجوب وجوبان وجوب محمول وجوبه والمقدم الاول دون الثاني فمع قد لازم وجوبان احدهما
 سابق والاخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجود فلو لم تلت وجوبات وقد جمعوا على تحقق الوجوبين فقط الثالث ان
 الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فلو لم يوجب الوجود بالاستقلال فهو محمول واذا لم يوجب بالاستقلال فهو
 جهة واذ كان الفرق بينهما بحسب الملاحظة فحق فلا معنى للقول بان ما هو محمول سابق وما هو جهة لاحق ثم قال
 ان كل ممكن فانما له قبل جعل الجاعل مهيبة تقديرية كما للمستحيلات ثم بعد الجعل يتقلب تلك المهيبة الى مهيبة حقيقية
 وليس يتصور ذلك في المستحيلات فاذن ما سهل لك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التقرير لمهيبة الممكن
 متعلقا بمفهومه من انه لا يلاحظ بازار مهيبة تقديرية فيكون يجب في محال عقل بذلك المفهوم بايجاب الجاعل ان
 يتقلب من مهيبة تقديرية الى مهيبة حقيقية فيجعل المهيبة الحقيقية فينصف لوجوب التقرير بحسب الاستناد ان الجاعل
 والتعلق به ويتصف ايضا بوجوب الوجود بالاستناد اليه فيصير محكما عليه بالوجود ويعبر عنه بالوجوب السابق ثم
 يعرض الوجود بحسب التقرير والوجود حال التقرير والوجود يسمى الوجوب اللاحق وفيه ان هذا تجوز لا نقاش مرتبة كما
 بهنقه ثبوتية واقعية بل بصفة تاكده الوجود لا نفى ان يفود به عاقل ولعل التحقيق ان الوجوب السابق عبارة
 عن وجوب صدور المعلول عن العلة بل عن وجوب كونها بحيث يجب عنها الصدور وهذا صفة ملحقة لكن قد
 يوصف بهذا المعلول على طريق اوصف بجان متعلق كما يشير اليه قول الشارح وهذا الترجيح آو وبما هو الذي اختاره
 صاحب الافق البين ان حيث قال ان الوجوب السابق على تقرير مهيبة الممكن انما يكون بالتحقيق من اوصاف

ذات الجاهل فاذا تمت متممات العلوية ومصحات فعلية المجولية وجب للجاهل ان يبيع المهيئة ثم جعلها
 متجوزة فاعتل لمخطط المهيئة المتجوزة من جود الجاهل وينقضي. ثانياً طابعها بحيث يستدعي ان يعرض كجاءها
 وزوج ان يبدعها ثم هي متقرر بابتداع الجاهل اياً تنصف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاهل
 وبوجوب الماستية فتكون يساً وهذا هو لوجوب السابق ثم لمجتها بحسب تقرر باو اليها في حال تقرر باو اليها
 وجوب لاحق فاذن من وازم المهيئة كونها بحيث تجب مسبوقتها بان يجب للجاهل ان يبيع شيئاً هو هي جنبها
 واتصافها بوجوب تقرر وان ليس بحسب الاستناد الى الجاهل روثاً شيئاً وفعل نفسها وعروض هذا الوجوب
 للجاهل متناهية يصير محكوماً عليه بوجوب ان يعبر عنه نفس مهيئة العلون المبحوس واذا لوحظت شات الجاهل
 بالاضافة الى المجهول بحسب هذا المعنى عبر عنه بالاجاب فاذن هذا معنى وجوب باعتبار واجاب باعتبار خرو
 ان المجهول من حيث هو مجهول نفس ذاته وسخ حقيقته في الكلام لينظر انظر الى ما في كلام صاحب لائق المبين
 من الاضطراب فانه يجوز تارة كون الوجوب صفة اعتبارية متقدمة على وجود الموصوف وتارة انه صفة لمهيئة تقديرية
 غير واقعية تحكم ثبوت تامة الوجود لمهيئة تقديرية وتارة يقول انه من صفات الجاهل بقي مهنها كلام آخر وهو انه
 لا يمكن ان يكون للشيء الواحد وجوبان بالقياس في وجود واحد مع انكم تقولون ان الشيء الواحد موجود بوجوبين
 سابق ولاحق وانما قام ظاهرهما قرنا واجاب عنه صاحب لائق المبين بان الوجوبين السابق واللاحق ليس
 بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة فالواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط انقضاءه بالمحمول بل ذاته بما هي
 تلك الذات له بما هي ذات متفردة موجودة بالوجوب اللاحق هو بشرط انقضاءه بعنى الذات من حيث هي
 متجوزة وموجودة على قياس الشرطية بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع الفعلية من حيث هو مطلقاً غير
 متغير بذلك الشرط اتسع لوجوب اللاحق والوجوبان من العوارض العقلية ومعروضاتها متمازاً احدهما عن الآخر
 في لحاظ العقل بحسب التماز المتشبيهاً بان كانا واحداً لانهما في نفس الامر ليس اختلاف الاحكام لانهما
 واحد في اجمال الاعتبارات وفق اختلاف العلم وخير لطلان الكلمة ولا يخفى انه صريح في ان معروض الوجوب
 اللاحق ليس نفس المحمول بل معروض له هو المتيقن له بالوجود لا شك ان الوجوب الذي هو جهة الفعلية
 وقد جعله سوى الوجوب السابق موضوعاً بنفس العلول لا العلول المتيقن فقد لزم شيء واحد بالقياس الى
 وجود واحد وجوبان وجوب محمول سابقاً وجوب هو جهة الفعلية فله محيص عن الاشكال كهذا افاد بعض الاعلام
 وقد بقي بعد كلام في هذا الباب طويلاً فحاشا ان اعطى باب والاسهاب قول له فكلما حق جوهر ذاته الجوزية فانه

يدل على لا تميل إلى الواجب لا على أن الواجب سبحانه جاعل بنفسه والمطلوب هو هذا المأذون وكان لا يتخلل حتى يتبين
 أن لا يصلح أن يكون غلبة الوجود الماهوي من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهو منفعة لما دلل لا غير ذلك لو كان
 مفيد الوجود فافيه معنى ما بالقوة سواركة من سبب أو عقليا كان لعدم مشترك في افادة لوجوده كانت لما هو مشترك
 مشترك في انخراج شئ من القوة إلى الفعل كإلزام اتفاق لا يفيد ما به المطالب الصلة كما لا ينبغي وراقى
 ما علم قد ان عدم قدرة العهد على ايجاد ضروري فانه يجوز ان من يكون كذا على مولاة بعمل شيئا ويكون
 له قدرة على ايجاد ما ليس ولا يعني عن جوع لانه ان اراد ان الممكن ليس من شأنه التأثير وفاقا لصفة الوجود
 بالنظر في ذاته الممستند إلى الواجب فسلم لكنه لا يجدي شيئا لجواز ان يكون الممكن جاعلا لشئ من حيث
 استناده إلى الجاعل وان اراد ان الممكن ليس فيه جهة التأثير مطلقا فملم لا يجوز ان يكون الممكن مؤثرا وعا
 من حيث استناده إلى الجاعل الواجب وافرقت بين صدور الممكن من الواجب سبحانه ابتداء وبعده عن
 ممكن مستند إليه تعالى واعلم ان القول بكون الخلق هو الله تعالى انما هو منه ببل اسنة وانجاء والحق
 وبشيعة فالقوله في ذلك وزعموا ان للعبد قدرة مؤثرة في افعاله بل بالاجاب بل بالاختيار فالعباد مستملون
 في ايجاد افعال الا ان عند الشيعة ان قدرة العبد انما تؤثر في المعاصي دون الحسنات بناء على توهمهم ان
 خلق القبح قبيح وانت تعلم ان الخلق في نفسه خير لانه اعطاه الوجود والشر انما هو ان تصات بالمعاصي نسبة
 إلى ذات تصف بها وعند المعتزلة افعال العباد كلها مخلوقة لهم ولم يعلموا ان الآيات القرآنية صريحة في
 استناد خلق الافعال كلها إلى الله تعالى كتوره تعالى وان الله خلقكم وخلقكم وتعلمون وتو له سبحانه الذي بيده
 ملكوت كل شئ وإليه ترجعون وانما كل شئ خلقناه بقدر فالحق انما هو الله تعالى وون العبد وانما للعبد
 قدرة كاسية لا فالقوة وتفصيل هذا البحث بما لا مزيد عليه قد ذكرناه في شرح الحسم واما الفلاس فنفقوا لفساد المعلول
 التي في المراتب الاخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية كما يظهر لمن تتبع كلامهم وما قال الحق الطوسي
 في شرح الاشارات ان الكل متفقون على صدور الكل من اجل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان
 تسابوا في تعليلهم واشد معلولا إلى ما يليه كما ليس من في العلل الاتفاقية والعرفية وإلى الشروط وغير ذلك
 لم يكن متافيا لما استواء بنو عليه سائلهم لا يجدي شيئا لانه ان اراد ان صدور الكل بان ذات منه تعالى عنه فلهذا
 يدل عليه كلامهم وان ارادهم سواركة بالذات او بواسطة فلا يكون الكل مستند إليه تعالى ابتداء بل تكون
 المعلولات الاخيرة مستندة إلى المعلولات المتوسطة وهي إلى العالية وقرر بعقبهم بان سبب تعالى هو الوجود

بأدوات وغيره ممكن صار به موجودا واجبا لوجوب استئنا وكل شيء تعالى فيلزم ان يكون وجودات الاشياء
كلها مستغاثا من مراد وجود واجب الوجود فانما اشياء كلها بالنسبة اليه تعالى محدثة وهو الوجود الحقيقي المؤثر
فيها بخلافها من العلى الى ذلك ليس فوجودها كما يحصل بانتسابها اليه فلا يصلح الاستثناء شي أصلا اذا شئنا ان لا يصير
موجودا بنفسه او نفس الوجود ليصير امر آخر موجودا فالمؤثر هو الله تعالى لا غير وهذا ايضا اقتناعي لا يكتفى به
الحكماء يخفى فانهم قسوا له فانه تعالى حاصل كل شئ او قال بعض نظار كلام المصنف في جعل الكليات كلام من
وجود الاول ان علة شئ يكون لانا فاجعل الكليات لازمة للمهية وبوزن المهية امور اعتبارية فالواجب يكون
امرا اعتباريا وهذا في غاية السخافة لان معنى كون العلة لازمة للمهية المعلول ليس بانهم انما من الامور التي
المتنوعة لا تفكك عنها كما هو معنى لازم المهية التي يقال فيها امور شرعية اعتبارية بل مناه ان يمتنع ان يوجد
مع وجود الشئ ضرورة ان وجود المعلول بدون علة محال الثاني ان الكلي لا يوجد الا في ضمن افراد فلو كان
موجودا فاما ان يخص بشخص واحد فيلزم الترجيح بلا مرجح وتخص بجميع الشخصات فيلزم وجود افراد غير
المتساوية لا يخص بشخص واحد فيلزم وجود المهية المجردة واجاب عنه اني واستاذي قد بان المهية انما تخص
بنفس متفرقة عما هي في كل فرد من تلك النفس الطبيعية المطلقة بما هي كك نسبة الطبيعة المطلقة
الى جميع النفقات والشخصات وان كانت على سوا ذلك نسبة لمرة العامل فلهذا لا يثبت على سوا ذلك ان الوجود مرجح بعض النفقات
في اعينها فلهذا سئل ان لا يكون لواجب سبحانه على لا يوجب مرجح احد الشخصات الا لاستعدادا قريبا للمادة او الاحوال المتنوعة من
خلف كمالها في ماديات النفس الحقيقية المنحصرة في فرد واحد كافي المجزئات التي لا شئ لم يخص له يوجد فاما يمكن ان يصدر من شخص
فصدور صدور الشخص حقيقة والواجب ان لا ندعي جعل الكليات منفردة بل المجهول حقيقة هو الشخص وجعله
عين جعل المنع قال في القسبات اذا وجدت هو شخصيته في ما هيان وفي ان من فقد كان لا محالة ذلك
الشئ بعينه وجودا تيات تلك الهوية بالذات ووجودا غرضيا تبايا بعرض ومن توقف ان يكون الطبيعة بشرط شئ
المعبر عنها بالفرد و شئ الطبيعي موجودة من دون ان تكون الطبيعة مسجلة لا بشرط شئ المعبر عنها بالكل موجودة
بعين ذلك الفرد قد رضى ان يحسب عند العقل منسجما عن الفطرة الانسانية او ليس اذا كان الفرد موجودا
والطبيعة ليست بوجوده لزم ان يكون الشئ مفارقا جوهر ذاته ومما مع صنع حقيقة وسيجي هذا مزيد تحقيق انشاء
الله تعالى قس له بل انما مفارق وجودا وذلك لان الوجود كما سبق ليس الا نفس صيرورة الذات المجموعة
جدا بسيطا فهو ليس الا معنى انتراعيا ومصدق حمله على المهية ومطابق الحكم به في نفس المهية لا امر زائد بقوى

بها انضماما وانضماما ليس في ظرف الوجود الى نفس المهيبة ثم العقل يضرب من التحليل يتفرع عنها ستة لموجبات
 والصيغة ورة المصدرة وليست فيها وسجلها عليها فتكون المهيبة موجودة حكائية عن نفس المهيبة بل امرنا عليها وانفتاح
 الحكائية لما كان عبارة عن افتقار المحل عنه فافتقار الوجود الذي هو معنى متفرع عن نفس المهيبة عبارة عن افتقار
 فصار انضماما وهي نفس المهيبة في الوجود ان الطبايع المرسلات ويعني ان الكليات قابلة للوجود قبل الجزئية
 بمعنى ان وجودها لا يتوقف على المكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فطبيعية الحيوان بما هو
 حيوان مثلا ليس مما هو متعلق لذات بمادة ومدة ولا يوم ومزاج الوجود بل مكان الاستعدادي بل الامكان
 الذاتي هناك لمكان فيضان الوجود عن مدبر العالم ويقال له الوجود الالهي لانه انما هو بمحض غناية الله تعالى واما
 الجزئية المتكفئة بعلائق المادة وعوارض الطبيعة فهي وان كان وجودها ايضا بعناية الله تعالى اراها متوقفة
 على الامكان الاستعدادي وحركة المادة في استعدادات فصيح استعدادها الى الله تعالى استعدادا للطبيعة
 الجزئية واستعدادا للمادة المنفصلة ولذا لا يقال لها الوجود الالهي وليس المراد لقولنا ان الكليات لها وجود
 الالهي وانها موجودة قبل الكثرة ان الكليات موجودة مع تجمع النظم عن اشخاص بل مراد ان الكليات اذ هي لا
 تتوقف على وجود جزئي معين وشخص خاص يوجد قبل ذلك الشخص فالانسان مثلا موجود قبل وجود زيد لا يعني
 ان الانسان المبرد من غير ان يوجد في اداة يوجد قبل وجود زيد بل يعني ان وجود الانسان لا يتوقف على وجود
 زيد بل يمكن بوجوده وقبله هكذا لا يتوقف على وجوده عز بل يمكن ان يوجد بوجوده كبر وقس على هذا الكليات قدسية
 والجزئية حادثه بتوار والامكانات الاستعدادية وحركة المادة الاسطيقية في الاستعدادات ومن العجائب
 في هذا المقام ما قال بعض الامام في حاشية على شرح الهداية الاثيرية ان الطبيعة في نفسها واحدة لكنها
 صالحة لان تعدد وتكثر بنفسها بحيث تكون في كل نحو من انحاء الوجود شخصا فالوجودات التي توجد بها المهيبة
 حين هي متكثرة متكثرة واذا نسب الوجود الى المهيبة نفسها فهو واحد فالطبيعة هي نفسها موجودة بوجوهات ومجالات
 بوجوه واحد والوجود الواحد المنفرد حاله كمال المهيبة في صلوحه لان يكون كثيرا فالمهيبة المطلقة موجودة بوجوهات
 والمهيبة بما هي كثيرة موجودة بوجوهات كثيرة هي الاشخاص فالوجود المطلق الذي به موجودية المهيبة نفسها يسمى
 وجودا آليا والوجودات الخاصة التي بها وجدت المهيبة عند التكثر يسمى وجودا طبيعيا وبه الوجود الطبيعي وان كان
 من لوازم الوجود الالهي لكن للوجود الالهي تقدم عليه الذات فلو عدم الاشخاص وانفصل الوجود الطبيعي لا يضر في
 بقا الوجود الالهي وان استلزم انما استلزم المتأخره عن الذات ولا يخفى ان هذا الكلام صحيح

في سببية توجب وجودين احدهما لوجود المطلق وثانيهما الوجودات. كشيء فلا يخلو اما ان تكون المهيئة المطلقة
 الوجودية بالوجود المطلق متفقا مع قطع النظر عن الشخصيات فيلزم وجود المهيئة المجردة عن الشخصيات في نفس
 وجودها الشيء محرو عن الشخص ليس له معنى اصلا ضرورة ان الوجود مساوئق للشخص نعم يمكن ان يخط
 الشيء مع قطع النظر عن الشخص لكن في الوجود انما يكون في ظرف المهيئة فلو ان كان يكون في ضمن الفرد الخاص
 الشخص المخصوص قطا برانه لا معنى له لوجوده بدون الشخص فلا يكون موجودا بالوجود المطلق واما ان يكون
 موجودا في ضمن الفرد لمجهوم بهو ايضا باطل اذ لا معنى لوجوده بمجهوم ما بمجهوم في الخارج اصلا واما قوله فلو عدم
 الاشخاص في ان اراد بانعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبيعي راسا لا يضري بقا الوجود الا كهي فبما
 قطعا ومن الضروريات انه لو كانت الاشخاص طرا اذ اتفق الوجود الطبيعي راسا لا يبقى الوجود الا كهي اذ الوجود
 لا كهي لا يمكن ان في ضمن الوجود الطبيعي غاية الازمنة لا يتوقف على الوجودات في ص والاسئلة والمخصوص وان
 اراد ان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبيعي في الجملة لا يضري بقا الوجود الا كهي فسلمه كنه لا يجدي نفعا اذ لا يلزم
 منه ان يكون المهيئة المطلقة موجودة بالوجود المطلق ثم بعد القول بان انعدام الاشخاص وانتفاء الوجود الطبيعي
 لا يضري بقا الوجود الا كهي نقول باستلزام انتفاء مستلزام اللوازم المتأخرة عن الملزومات مما لا يدرى
 محصلة ذلك لان انتفاء الوجود الطبيعي في مكان مستلزما لانتفاء الوجود الا كهي فلا معنى لكون انتفاء الوجود الطبيعي
 غير ضار في بقا الوجود الا كهي ولعل تكلامه وجهه لا يحصله وسيعلم انه قال في البعض من الاسلام في حاشية
 على حاشية شرح لمواقف ان نفس الطبيعة صالحة لان توجد مشتركة ومنازعة المرتبان مختلفات في الامكام و
 كلكتان متناجذتان في الجاهل ان جاعل يجعلها ويقررهما وكلها موجودان في الخارج المطلق لوجود مطلق - و
 الخاص بوجوده خاص بوجود المرتبة الاولى يسمى وهذا كليا ووجود المرتبة الثانية يسمى وجودا طبيعيا وهذا ما يسمى
 به بحجب لانه صريح في ان جيل الطبيعة متاخر لجيل شخص فيلزم جعل الطبيعة مرتين مرة بنفسها ومرة في ضمن
 الشخص وبذلك قصدا ان الشخص لو كان في الخارج مركبا من المهيئة والشخص فالمجمل كون المهيئة تشخصه و
 لو كان عبارة عن المهيئة المتأخرة بنحو وجوده فجعل المهيئة غير جعل الشخص ايضا وكذا لو كان مركبا عقليا لان جعل
 لكل موجد جعل الاجزاء العقلية المتأخر بها جعلها ووجودها بالجملة المهيئة المطلقة فالمتم تشخص هو احد من الشخصيات
 ثم بعد عن جاعل اصلا فالمجمل ليس نفس الطبيعة المطلقة بما هي ككل بل المجمل انما هي الطبيعة من
 حيث تتبين في الوجود فلا يمكن كون الطبيعة المطلقة مجعولة ايا في ضمن الاشخاص ولا يتصور كونها مجعولة قبل

جعل الاشخاص ولو قبله بالذات كما زعم فم من القول بكون الطبيعة مجعولة بحسب منائر يجعل الشخص لا يصلح على
 القول بالجعل بسيط ولا على القول بالجعل المركب اما على الاول فلان المية عين تقريرها بالخاصة الجاهل تكون
 متشخصة وتبينت بلا زيادة شي عليها وبلا انضمام امر اليها فبني بنفس ذاتها بلا زيادة حيثية معمدق لوجود شخص
 جميعا فجعلها هو جعل الشخص بعينه واما على الثاني فلانه لو كان جعل الطبيعة المطلقة متفدا على جعل شخص فلا بد
 من ان يتعلق الجعل او لا بالمية ثم بالشخص من حيث هو شخص والشخص على هذا التقدير عبارة عن المية المعروفة
 للوجود فاما ان يكون الجعل نفس المية والجعل اليه لوجود المطلق فيكون جعل الشخص عبارة عن ضم الكل
 الى الكل وهو غير مفيد للميزة كما تقر عندهم وينتهدم به بهتة ايضا. ويكون الجعل نفس المية والجعل اليه
 الوجود، وخاص وهذا ايضا بطلان لوجود على هذا التقدير يكون من العوارض القائمة بالمية وخصوصية العارضة
 فرع خصوصية المعروف اذ يكون متعلق بجعل المية التي تخصصت وتخصصت قبل عروضا لوجود وتباينها
 فلا يكون عروضا لوجود شخصها او ايضا لو كان جعل المية متفادا لجعل الشخص ومتفدا عليه فاما ان تكون المية
 تشخصة بهذا الجعل المتقدم ام لا على الاول لا معنى لجعلها مرة اخرى وكونها تشخصة بشخص آخر وعلى الثاني
 يلزم وجود المية المجردة وبالجملة كل م هذا البعض من الاسلام اجل من ان يتا له هم القاصر في له كالان
 نفسه يعني ان مثل الكليات مثل الزمان نفسه ومثله اعني الحركة الدورية السمرية وحامل محله عني الخلق
 المحدود والجهات وكما يجوز ان المجردة لترفعه عن حق الزمان فان المذكرات كلها قديمة وليست كاجزائيات
 المرمونة بايدي الاسكانات الاستعدادية وحركة المادة لاسطقسية الاستعدادات فليس حال الكليات كمال
 الشئ الطبيعي المكلف بحدود من المادة وعو اليها وعلاقتها فانه يتوقف على استعدادات المادة وهذه الكلام
 من الشارح ما خوذ عما قال في القليات القدم الذي يكون الفعلية لا يسبقها لبيت القوة والبطون والوجود
 لا يسبق لبيت العدم والسلب سبقا بالذات اصلا وطلا ك وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات كما ان حدوث
 الذاتي ملاك جواز الذات وطباع الاسكان بالذات والقدم الدهرى ويعبر عنه بالزلية السمرية هو كون الوجود
 الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم نصريح في متن الدهر بل انزل الحصول في حاق الواقع والقدم الزماني
 هو كون الشئ الزماني غير متخصص الوجود بزمان مسبوق من جهة المبدأ بزمان العدم بل مستمر الحصول في متقدم
 لزمان كله فلا يكون لزمان وجوده اول زماني ولا كذا الاستغناء عن استعلق بالاسكان الاستعدادية وحركة
 في الاستعدادات على خلاف الامر في حدوث الزماني فانه عبارة عن اختصاص وجود الشئ بزمان مسبوق

من جهة السبب بزمان العلم ومكانه علاقة الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية وما
 لا يكون زمانيا كالزمان ومحل ومحل محله وابجاء مجردة مثله لا يصح ان يكون قدما زمانيا او حادثا زمانيا اصله
 لان وجوده لا يكون في زمان حتى يصح ان يقال ان وجوده في جميع الازمنة او في زمان مخصوصه فلو قيل
 بل الزمان او الفلك لا يقتضي والعقل المرافق مثله قد يمضي زمانا او حادث زمانا كان خبرا من القول و
 كان الجواب سلبا لطرفين جيبا لانه خارج عن هذا الجنس فورا انه زمان قول من يقول بل العقل مجرد موجود
 في جميع الازمنة او في هذا المكان بخصوصه بل الصحيح ان يقال بل شئ من ذلك قديم وهرى او حادث وهرى انتهى
 وفي هذا الكلام كلام من وجوه والتعرض لا يقتضي خروجا عن المقام قى الله ومن ثمه سمعهم يقولون ان يقال
 الشيخ في المقالة الخامسة من آيات الشفا الحيوان ماخوذ البوارضه هو الشئ الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة
 التي يقال ان وجودها قدم من اوجدها الطبيعي تقدم ابيسط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان
 وجودها هو حيوان بعناية الله تعالى فيكون مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو
 بسبب الطبيعة جزئية وبذاتنا في اقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من اثن الثاني من قاطع غرياب
 شفا يكون الاشخاص الجوهرية اقدم من الانواع والانواع من الاجناس وذكرنا ان الاشخاص هي
 الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة لا يعني ان معنى الجوهرية مختلف
 فيها لانه مقول على الكل بالانتماء لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من
 جهة الوجود من جهة الكمال والنفسية ولكل الانواع بالنسبة الى الاجناس وهذا صريح في ان الاشخاص اقدم
 وجودا من الانواع والانواع من الاجناس فالوجود والقوام اولوا بالذات انما يكون للاشخاص ثم الانواع
 للاجناس فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها مبدءا للانواع والنوع بحسب فصولها المقومة عليه للاجناس
 وقال ايضا في آيات الشفا ثم باسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود
 انواعه ما يوضع تحته في اسباب وجوده وليس بسببها لوجوده ولو كان الجسمية التي هي اجناس وجوده يحصل
 قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسمية التي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل
 بالذات بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا انكم بهذا غاية ما يمكن
 ان يقال في التطبيق بين كلمات ما يفهم من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان تقدم الانسان
 على الحيوان وعلمه له على ان يكون الانسان في العين علمه للحيوان في الذهن وان كان وجود الحيوان

في الذهن مقدما على تصور الانسان وذلك على ان يكون نسبة الوجود اليه احق من نسبة ما يندرج تحته لكون نسبة
 ابيه كنسبة جزر الشئ الى ذلك شئ فلا ينافيه ما ذكره من نفى سببية له فاجسم بعينه المادة مقدم على الانسان
 مثلا تقدما سببية لان له وجودا محصلا قبله وبمعنى الجنس مقدم عليه بالاحتية وهذا من قبيل التقدم بالمهية وفيه
 انه يبقى الكلام في ان الانسان في اراعيان سبب الحيوان في العقل بجزا انشكاك كل منهما عن الآخر لان
 ان يتصور الحيوان من دون كون الانسان في اراعيان وكون الانسان فيه من دون تصور الحيوان و
 سيجي بهذا البحث مزية تحقيق انشاء الله تعالى قوله وتحرير محل النزاع ولا خلاف لاحد في ان المتعلق
 الممكنة موجودة ومتضمنة في نفس الامر وان تحققها في الواقع ليس تابعا لغيرها المتغير والنزاع المنزوع و
 لا ريب ايضا في ان الممكنات لا تتحقق في نفس الامر بل علة باعلة واشترطك العلة لا بد وان يكون متحققا في
 الواقع مع قطع النظر عن الاعتبارات والنزاع فلا يخلو اما ان يكون الوجود زائدا على المبيات الممكنة عارضا لها
 في الواقع انما او انشراها او لا يكون الوجود زائدا عليها في نفس الامر ولا قائما بها انما او انشراها او لا يكون
 الوجود مشترعا عن نفس المهية بل زائدا وحيثية اصلا ولا يكون للوجود خروج للمهية في نفس الامر كما ليس للنسبة
 خروج في نفس الامر لذات الانسان فعل لول يكون اشرا يجعل غلط المهية بالوجود ويكون جعل المهية
 عبارة عن تغيير العلة المبهية موجودة في معرفة فلو وجد مخلوطة في نفس الامر فتعين القول بالجعل المركب
 وعلى الثاني لا يكون في نفس الامر نفس المهية من دون امر زائد عليها فلا يتصور على هذا التقدير غلط شئ بشئ
 ولا خروج شئ بشئ فيكون اشرا يجعل نفس المهية لا غلطها بعرض هو الوجود فتعين مع القول بالجعل البسيط
 فلا يتحقق بهذا البحث من تحقيق امر الوجود فتقول لا ريب في ان العقل ينتزع عن الموجودات معنى جوهريا يعبر
 عنه بمهية ولان له في الواقع مصداقا محله مصححا لا تنزاعه متحققا في نفس الامر لا اعتباره معتبر وفرض فاض وال
 كانت الحكاية عنها بالوجود وانتزاع عنها بعض الاختراع وهو منسطة محضة فاما ان يكون مشارا انتزاعه مصداقا
 محله نفس الحقيقة التي ينتزع هو منها بلا امر زائد على نفس حقيقتها ويكون مشارا انتزاعه ومصدق محله امر زائد
 عليها والثاني بعد قطعنا ذلك الامر لا زائدا ما عارض للتناقض او منفصل عنها فان كان عارضا يكون متاخرا
 عن تقريرها ضرورة متاخرا العارض اي عارض كان عن تقرير المعروض فلا يكون مصداقا للوجود بل متاخرا عن
 مصداق الوجود وان كان منفصلا عنها فاما ان يكون مشارا انتزاع الوجود علاقة وارتباط بينها وبين ذلك
 المنفصل او لا على الثاني لا يستلزم الانتزاع الوجود عن المهية بل انما ينتزع عن ذلك منفصل فلا تكون المهية

المحرر على
 د

وميساق الكلام في انتشار انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول يكون ذلك متعلق بالارتباط متاخرا
عن وجود الممكن اذ متعلق بالارتباط من المعاني النسبة التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين فلا يمكن
ان يكون ذلك متعلق بالارتباط مناطا لوجودية ومصداقا لوجوده ثم ان ذلك متعلق بالارتباط لما كان
امرا انتزاعيا لا يكون له تحقق في الواقع الا بمتشار الانتزاع فيجري الكلام في ذلك انتشارا مفتوحا بالآخرة اما
الى نفس مبدئية او الى امر انضمامي اذ على تقدير كونه انتزاعيا يجرى الكلام في منشأه فمصدق الوجود ومنتشار انتزاع
ذواته اتحايق وانفسها اذ على تقدير كونه انضماميا لا بد من ان يكون ذلك لا من المنضم فرع الوجود الموصوف
اولا معنى انضمام شي الى ما ليس بشي فيكون للمبدئية قبل الوجود وجود وموقع بطلانها بالمبدئية بطلانها ان
تريك الوجودين ان كانا متحدين يلزم تقديم بشي على نفسه وان كانا متفادين جري الكلام في الوجود السابقي
وكذلك فيلزم انتساب وايضا الوجود على تقدير كونه صفة منضمة الى المبدئية يكون قائما بها حالها في تلك الحالة اما ان
يكون صورة او عرضا ضرورة ان الحال تنحصر في الصورة والعرض كما ان المحل تنحصر في المادة والموضوع
والاول بطلان قطعيا اذ الوجود ليس صورة مقومة بشي والثاني ايضا باطل اذ على تقدير كونه عرضا يكون محتاجا الى
موضوعه فيكون متاخرا عنه بحسب الوجود فيكون في مرتبة وجود موضوعه معدوما وايضا على تقدير كونه امرا منضمما
الى المبدئية يكون تشخصه مستغادا عن تشخص محله لما تحقق عندهم ان تشخص الحال فرع تشخص محل فيكون محل
متشخصا قبل الوجود مع ان الوجود لتشخص متساردا فان قلت قد صرح المحقق الطوسي في التجريد بان قيام
الوجود بالمبدئية من حيث هي يقال ان كان المراد بالمبدئية من حيث هي نفس مبدئية بل شي زائد عليها فلا
يخلو اما ان تكون المبدئية في تلك المرتبة المتقدمة على قيام الوجود بها زائدا ولا على الثاني في الاشياء فنفسه على
قيام الوجود بها على الاول تكون قبل قيام الوجود بها انتشارا لا انتزاعا الوجود فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام الوجود
بها اذ معنى قيام الوجود بها كونها مصداقا له مصحوبا بالانتزاع وان كان المراد بالمبدئية من حيث هي نفس المبدئية معروفة
تلك المباشرة في لذه من حتى يكون المعنى ان الوجود قائم بالمبدئية المعروفة تلك المباشرة بان يكون تلك المباشرة
فيها المعروفة الوجود وشرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرفا لقيام الوجود بالمبدئية هو المحاط الذي هو ظرف
عروض تلك المباشرة فبذلك قطعان قيام الوجود بالمبدئية وتساوبا على تقدير كونه زائدا عليها عارضا لها في
نفس الامر موجودا في نفس الامر ولا شك ان موجودية المبدئية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروفة
لمباشرة في المحاط الذي هو شرطية بحيثية ومبدئية ولا منوطه بل غاية الذي هو موجودية المباشرة ليست مرتبة

بنحو الملاحظة وبهذا ظهر ما اشبه به ما بين المتأخرين ان الوجود قائم على المبهيات الممكنة في العقل ليس بشيء اذ
 معنى الوجود الذي يصح به الذهن المبهية في مرتبة الحكاية مستقاة قائم بالذهن لا بالمبهية وايضا يلزم انه لما لم يوجد
 المبهية في الذهن لم يصير موجودا خارجيا ومرتبة قطعا واذا ثبت ان الوجود ليس امرا قائما على مبهية عارضا لها في
 نفس الامر فانه ما اذ انترنا فالوجود عبارة عن حكاية نفس الذات واذا كان حكاية عن نفس الذات ومجولية
 الحكاية عبارة عن مجولية مصداقها فمعنى جعل المبهية موجودة جعل مصداقه الذي هي نفس الذات فاجعل
 في الواقع نفس المبهية وهي اثر الجعل بالذات فثبت ان الحق هو الجعل البسيط ويكفي عنه بالجعل المولف في جعل
 جعل نفس المبهية ويكفي عنه بان الحامل جعلها موجودة فنقولنا الانسان انسان او حيوان او ناطق او موجود مثلا
 حكايات عن نفس الذات المتفرقة بجعل الحامل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر خلافا لصدق
 قولنا الانسان قائم او كما تبين ان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصداق تلك الحكايات
 نفس ذات الانسان ومصداق الحكاية بالقيام ولكننا ليس نفس ذات الانسان فجعل نفس ذات الانسان
 هو جعل الحكاية بالانسانية والحيوانية والناطقة والوجود لان جعل الحكاية عبارة عن جعل المحكي عنه وان كان
 مفقودا فجعل الحكاية من حيث انها موجودة في الذهن مغايرا لجعل المحكي عنه لكن صدق الحكاية ليس مشروطا به
 الجعل المغاير لجعل المحكي عنه ونظاير ان جعل ذات الانسان ليس هو نفس جعله قائما او كائنا بسفورة انهما
 ليسا بحكايتين عن نفس ذات الانسان بل يحتاج لصدق الحكاية بالقيام والكتابة الى جاعل يجعل الانسان
 قائما او كائنا فتخلص بنا ان جعل مستأنف بين المبهية والحوادث وعلى ما قررنا في حق الجعل بالاستمداد عليه
 صاحب الشرح على حقيقة الجعل البسيط حيث قال الوجود من ان اعتبارات العناية فلا يكون من الفاعل
 ان نفس المبهية العينية ولو كان الوجود هو من الفاعل فما ان لم ينفذ شيئا زائدا فهو كما كان او افاض فكان
 بالوجود وجوده الى نهاية اذا حصل ان الوجود ليس عارضا للمبهية في نفس الامر بل هو اعتبار عقلي كما ان الانسانية
 ليست عارضة لمبهية لانسان في نفس الامر بل هي اعتبار عقلي يعتبر بالعقل بانها مفهوم الانسان مع معنى
 المصدرية وليس في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية المبهية والاعتبار العقلي بمبهية معروضة ووجود عارض
 او انسانية عارضة وانسان معروض فلا يكون من الفاعل ان نفس المبهية العينية لا الوجود لانه اعتبار عقلي
 ولا الانشآت اول انشآت في الواقع ولو كان الوجود هو من الفاعل فما ان لا ينفذ شيئا فاعل الوجود شيئا
 زائدا هي عروضا للمبهية وقائما لها بان لا يجعله عارضا للمبهية وقائما لها فالوجود كما كان قبل الجعل ليس عارضا

للمهية ولا قائما بها فلا يكون عروض الوجود للمهية ولا قيامه بها، فإلّا يجعل مع انه قد فرض الله به ما من التفاعل او
 يفيد التفاعل الوجود شيئا زائدا أي عروضاً للمهية وتقياما بها فيلزم ان يكون للوجود وجود فيكون وجود الوجود يعني
 عارضاً لها وقائماً بها فيلزم تسلسل الوجودات فان قال قائل فاعل الوجود عارض انتزاعي فلا وجود له في الخارج
 وانما الوجود منتشر انتزاعاً فلا يلزم المهية في الامور الموجودة في الخارج ولتسرع في الامور الانتزاعية فيقطع
 بالقطع الاعتبار يقال الوجود على انه يكون زائداً على المهية عارضاً لها في نفس الامر لا يمكن ان يكون منتزاعاً
 عن نفس المهية فلا بد من تحققه في نفس الامر نفسه او بمشار انتزاعه فيكون منتزاعاً عارضاً للمهية في
 نفس الامر هو له موجودية المهية فيلزم التسلسل وصاحب الاتفاق المبين لما لم يتيق في كلامه اعترض عليه بوجهين
 الاول ان انتزاعات المهية والعينية الخارجية والتعريفات العقلية والمبشرين بالوصات لعينية سويت في الاحتياج
 الى التفاعل فلا يصح قوله بوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من التفاعل ان نفس المهية بعينية فالحجج الوجود من الاعتبارات العقلية
 لا يستلزم ان يمكن من التفاعل لان يكون لا تعارض من التفاعل لا يصح تصور كون التفاعل على المهية العينية والحق عند الانتزاع
 الذهنية على قسمين الاول انتزاعي ذهني لا يميز على نفس الذات المنتزعة عنها بما هي كك اصلها كقصور الانسانية
 المنتزعة عن نفس ذات الانسان وثاني انتزاعي ذهني قائم على ذات المنتزعة كالفوقية المنتزعة عن السمات
 والحكاية المنتزعة عن ذات الانسان وكل من القسمين نحو ان من التقرر والوجود الاول لتقرر الانتزاع في نفس
 تقرر انتشار انتزاعه والثاني تقرر في ذاته من بعد الانتزاع وانتزاعات بالحق الثاني من التقرر مبيات
 وواقعية في نفسها مجعولة بجعل وما جعل مناسبتها بالحق الاول منه مجعولة بعين جعل مناسبتها في بابي
 حكايات عن مناسبتها انتزاعاً بها مجعولة مناسبتها بالحق الاول من القسم الاول فلا يكون
 بما هو كناية شاكس بالذات بل لا يكون اثره على الذات في هذا النحو من تقرر الامعة انه الذي هو نفس
 المهية العينية أي المهية الواقعية النفس لامية سواء كانت في الخارج او في الذهن فالوجود من حيث انه حكاية
 امر على ليس اثراً لذات كفاعل المهية وانما اثره بالذات نفس المهية دون حيث انها حقيقة من الحقائق
 موجودة بنفسها في الله بن اثره لجعل آخره وجعل المهية التي هي حكاية ذهنية عنها ففرض صاحب الاشراف
 ان الوجود من القسم الاول من قسم الانتزاع فلا يكون من حيث انه اعتبار عقل وحكاية ذهنية اثره على
 المهية وانما يكون اثره على المهية العينية التي هي مصداق الوجود فنقول صاحب الاتفاق المبين ان انتزاعاً
 الذهنية كالعينية الخارجية في الاحتياج الى التفاعل فسلم لكن صاحب الاشراف لا يفي احتياج الموجودات

الذنبية وانما تنزع عيات العقلية الى الفاعل وكيف نطق انه ليقصد كون الموجودات الذنبية والاعترا عيات
 العقلية واجبة بالذات غير محتاجة الى الفاعل ولا يضره احتياج الاعترا عيات الذنبية من حيث انها حقائق
 موجودة في الذهن بالذات الى الفاعل في احتياجها شيئا فان عرضان الوجود بما هو حكماء ذنبية وموجود في
 في مرتبة الحكماء ليس اثر الفاعل بالذات ولا محتاجا اليه بالذات بل معنى كونه اثر الفاعل ان مصداقه وهو نفس المهيبة
 الهيبة اثر الفاعل حقيقة دون راد ان الاعترا عيات الذنبية بما هي حكماء عن مناشي انزع عنها كالعينات
 الخارجية في الاقليات الى الفاعل في مظهر نظام البطمان فان الاعترا عيات الذنبية بما هي حكماء انما معنى
 احتياجها الى الفاعل ان مناشي انزع عنها محتاجة اليه اما بحسب ما هي باقية في القضاة بالوجود اما عينيات
 الخارجية فتعني قضاة الى الفاعل انها انفسها محتاجة اليه بحسب ما هي باقية في انصافها بالوجود ولما كان الوجود به هو حكماء امر عقليا كان
 احتياجها الى الفاعل حقيقة مصداقه اي معنى كونه اثر الفاعل ان مصداقه اثر الفاعل فلا يكون من الفاعل على ان نفس المهيبة الواقعة تنفي
 مصداق الوجود وبهذا يظهر ان الفاعل ان الاتصال بالاعترا عيات العقلية كالتبليغ ومات الهيبة ليس بشي كما لا يخفى على متأمل في الثاني
 ان الوجود من انشأه ليس هو في الخارج ومعنى كون الهيبة غيبية ليس هو ان الوجود الهيبة موجود في الخارج بل مناشي ان ينزع عنها الوجود
 في الاعيان والاعيان بالاجعل الموقوف يقولون ان كون الهيبة بحيث يصح ان ينزع عنها الوجود في الاعيان
 اثر الفاعل وليس من فهم ان اثر الفاعل نفس الوجود حتى يقال ان الفاعل ان افاد الوجود ووجودا زائدا
 لزمان يكون للوجود وجود وان لم ينفذ الوجود كما كان ولان اثر الفاعل نفس الهيبة المنزع عنها حتى يلزمهم
 القول بالاجعل الهيبة ولا نفس حقيقة صحة الاعترا عيات حتى يظن ان نفس حقيقة صحة الاعترا عيات هيبة من الهيبة
 قائل يقول بكونها اثر الفاعل يؤيد الى القول بالاجعل البسيط والجواب ان مقصود صاحب الاشراق ان اثر
 الفاعل نفس الهيبة انفس الامر من دون امر زائد عليها اصلا كيف ولو لم يكن اثر الفاعل نفس الهيبة بل كان
 اثره امر زائدا عليها فاه ان يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجودا وقياما بالهيبة فيكون لذلك الامر الزائد الذي
 هو الوجود على هذا التقدير وجوده مسلخ على هذا التقدير للقول بان معنى كون الهيبة هيبة صحة ان ينزع عنها الوجود
 في الاعيان بل معنى كون الهيبة هيبة على هذا التقدير ان الهيبة قد عرضها عارض زائد عليها في نفس الامر
 جعلها الفاعل معروضة للوجود في نفس الامر فيكون اثر الفاعل تلك الصفة المنضمة لا كون الهيبة بحيث يصح
 ان ينزع عنها الوجود وانما ان لا يفيد الفاعل ذلك الامر الزائد وجودا وقياما بالهيبة فلا يكون الهيبة متصفة
 بالوجود في الواقع ولا يكون للوجود عرض للهيبة في نفس الامر فلا سبيل الى القول بالاجعل الموقوف فاما

لح

هذا هو المقصود من قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين
 هذا هو المقصود من قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين
 هذا هو المقصود من قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين

صاحب الاتفاق المبين ان كون المية عينية انما معناه صحة ان يتزاع عنها لوجود في الاعيان والمشاوية لنفس
 ان ذلك اثر فائدة لفاعل النفس المتزاع ولا المية المتزاع عنها وانفس حقيقة صحة الاتزاع ليس بشئ
 فان نهار القول بجعل الموت على كون الوجود سنة عارضة زائدة عليها في نفس الامر فمبب المشاوية
 الجاهل بجعل المية معروضة تلك الصفة الزائدة فليس اثر فائدة لفاعل عنه ثم كون المية بحيث يصح ان
 يتزاع عنها لوجود في هذا المفهوم انما يتزاع لا يمكن ان يكون اثر فائدة لفاعل ومثاله ومصادقه عندهم
 ضمن تلك الصفة في المية لا كون المية بحيث يصح ان يتزاع عنها لوجود ولك قد علمت مما ذكرنا ان قال
 صاحب الاتفاق في غاية ستره المتأمل عليه صاحب الاتفاق المبين في نهاية لرفادة والسماحة فقال
 ونزل في الوجود والاتصاف اثر بالعرض هذا مطابق لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة
 ان مذهب لا شرايين ان جعل متعلق ابتداء نفس المية لا يكون لها في ولا يكون لها موجودة ثم اعتل يتزاع
 عنها كونها في كونها محوثة فالمية محوثة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع لجعل وان صح ان يقال في وجود
 تابع له كما ان عندهم بجعل اثر الجاهل بول اتصاف بالوجود يتبع ان يقال جعلها الجاهل متصفا بالاتصاف
 بالوجود او متصفا بالاتصاف به تلك الاتصاف فكان ان اثر الاول في عدم وجود الاتصاف لا بمعنى انه جعل شيئا بل
 جعل في نفسه الاتصاف ان خمرية عليه كالأثر الاول عند الشرايين هي المية لا بمعنى جعلها اياها او غير
 بل جعلها في نفسها صحة اتزاع الاتصاف مرتب على الحاصل ان اثر الجاهل بالذات والصادر الاول عند
 الشرايين هي نفس المية ثم الوجود والاتصاف ان سائر المراتب المتزعة خيرة صوابا بالقبية بنفس ذلك
 بجعل عند المشاوية نفس الاتصاف بالوجود والاتصافات الاخر صوابا بالقبية بنفس ذلك بجعل متعلق
 بالاتصاف بالوجود فان جعل المية المتعلق بالذات بنفس المية متعلق بالعرض بما يتزاع عنها نفسها كما لوجود
 والاتصاف بالوجود وغيره من المراتب المتزعة عنها فان تقر المية بواجب لتلك المتزعات بالعرض ان
 كانت بصورتها المتزعات في الذهن تقر آخر متعلق لتقرر المية بحسب متعلق بجعل آخر بسيط متعلق بسيط
 المتعلق بالمية وكجعل الموت المتعلق بالاتصاف المية بالوجود في الواقع بالذات متعلق بالعرض بما يتزاع
 عن ذلك الاتصاف الواقعي كالاتصاف بذلك الاتصاف وغيره من المراتب المتزعة فان واقعية تلك المراتب
 فاعني واقعية مشاوية اندي بول تلك الاتصاف الواقعي عندهم ويظهر ان ما قال صاحب الاتفاق المبين
 معترضا على المحقق الدواني انه اذا لوحظ الوجود على ان يصلح متعلقا لجعل البسيط اي الوجودية من حيث

فيها مفهوم ان المهيبة موجودة بما يتعلق بجعل البسيط مبائن للجعل البسيط المتعلق بالمهيبة ولا يترتب عليه
 على سبيل اللزوم البتة وفصله في الحاشية المتعلقة على قوله مبائن للجعل البسيط آه بان يجعل البسيط للمهيبة
 لا يبيع ان يكون جعل الوجود والاعتصاف وبالجملة للمهيبة التركيبية ملحوظة بالذات من حيث انها مفهوم اذ
 امهيتان امتباينات يقع اتحادهما جعلا فان الاتحاد في جعل لا يتصور الا بين المتحدين في الوجود بل المتحد
 في حقيقة فالوجود والاعتصاف مثلاً لا يتصور حقيقة في ظرف ما ان بان يتعلق به جعل بسيط مبائن للجعل البسيط
 مبائن للجعل البسيط المتعلق بالمهيبة وذلك يجعل البسيط المبائن لا يترتب على جعل البسيط متعلق بالمهيبة
 على سبيل اللزوم اذ ليس بينهما علاقة امتناع الا فرق بل كثير اذ يبيع الا فرق ليس بشئ اذ ليس مراد الحق
 الذي ان الوجود والاعتصاف المنتزعة الى آخر المراتب تقررت بها الذنبية المتأثرة بتقرر مناسبتها صاعداً ونفس
 جعل متعلق بالمهيبة حتى يرد انها مبانة للمهيبة والمهيتان المتباينات يقع اتحادهما جعلاً وان تلك المنتزعات
 الذنبية المتقررة في الذم من مجموع جعل مبائن لجعل المهيبة غير مرتب على جعل المهيبة على سبيل اللزوم بل
 مراده ان تلك المنتزعات بحسب تقررها الواقعي بتقرر مناسبتها مجموع بين جعل المهيبة المنتزعة تلك المنتزعات
 عنها ولا استحالة في تعلق جعل واحد بالمهيتين المتباينتين بان يكون ذلك يجعل متعلناً باحد هاتين الذات
 وبلاخرى المنتزعة عنها نفسها بالعرض وانما لم يمنع تعلق جعل واحد بالذات بهيتين متباينتين بان يكون لكل
 منهما تقرر مبائن متماز عن تقرر الاخرى فانهم ولا تخلف في له بولاً نقصات من حيث هو غير مستقل آه اعلم
 ان اتباع المشائية قد ذهبوا الى ان الوجود صفة زائدة عليها عارضة لها في نفس الامر فالمهيبة عندهم معروضة
 للوجود فخلوطة في نفس الامر كما يحسم المعروض للسواد والبياض فاجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي
 بين المهيبة والوجود في نفس الامر كما اذا جعل الصباغ الثوب اسود ويكون انما يجعل بالذات ما في الواقع
 من الخلط الذي بين الثوب والسواد ولا يمكن ان يكون اثره بالذات نفس المهيبة لانها بنفس ذاتها على
 نوا تقاير ليست مصداقاً للوجود وان يكون اثره بالذات نفس الوجود بل يكون اثره بالذات خلط المهيبة
 بالوجود ويكون نفس المهيبة ونفس الوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر بالذات فانما جعل الجاعل
 المهيبة موجودة تقررت المهيبة محمولة بالوجود وصعدت عليها نفسها ونوا تها بالوجود وهذا يجعل المؤلف للخلط
 بين المهيبة والوجود والعوارض التي تلحق المهيبة بعد الوجود فان صدقها عليها يحتاج الى جعل آخر مولف متعلق
 بينها وبين تلك العوارض اللائقة لها بعد جعل المؤلف الاول وسامب الفرق المبين قد علم ان اثره جعل

عند المشايخ موقفاً، والهيئته التركيبية الكلية المشتقة على النسبة بما هي ملحوظة بين المحمول والمجول إليه على
 أنها امرأة مخلوقة، وهذا بما أن حيث قال يجعل البسيط ويجعل الشيء دائرة لتابع النفس وذلك شيء
 ويتقاسم عن تعلق شيء بشي ولا يكون بحسب الالمجول فقط مبدعاً الجاعل وينفيس نفسه ويعبر عن تلك المرتبة
 للمجولة بنظر الذات وقوام الهيئته وفعليتها، والمؤلف ويجعل الشيء شيئاً صغيراً وإياه دائرة المرتبة عليه
 موقفاً والهيئته التركيبية الكلية ولا تعلق بشي واحد بل لجعل ويجعل إليه وهو انما يتعلق بصيرورة إياه و
 ما ظن أنه لم تحل ذلك من الالتفات إلى جعل بسيط، بالنفس الصيرورة أو الانقسامات، وانقسامات القسمة
 أو المفهوم ما في بعض المراتب ساقط بان النسبة التي هي الصيرورة أو الانقسامات في هذا النحو من الجعل
 انما يلحظ بين المحمول والمجول إليه على أنها امرأة مخلوقة وهذا بما أن ترا على أن توجه الانقسامات إليها برسا
 وانما دخولها في متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا دخلت على الاستقلال بالانقسامات إليها حيث
 أنها هيئة الغزل، وتطرح عن الطرفين إلى بالعرض والعرض متعلق بجعل المؤلف وما وانما بان يرد
 الهيئته بل تستقر في نفسها إلى جاعل لقيتها أو تستقر في شأن الهيئات الاستثنائية بقا لقيتها استقرية عن
 الجعل والافتقار إليه في الخلط بما لا يدخل في قوامها مغفلاً إلى البرهان ليس قد قرع سمعك أن التصور
 والتقدير نوعان من الإدراك فمتلزمان بحسب الحقيقة بحسب المتعلق أو التقدير لا يتعلق إلا بمقادير هيئته
 الكلية كمفهوم هو هو والتصوير يتعلق بكل شيء والنسبة انما تدخل في متعلق التقدير بالتبعية من حيث لا يفكر
 الموضوع متلبساً بالمجول واثر التصور حصول نفس التي دائرة التقدير كون الشيء شيئاً تلك الوجود المحمول
 ووجوده رابطاً نوعان متماثلان بحسب الحقيقة وبحسب المتعلق وبحسب ما يقع فاعلم ان شاكلة لمجولين في شيء
 الاحكام تلك شاكلة في الكلام وقد قلده بعض المدققين حيث قال في بعض حواشي حاشي شرح المواقف
 ان الاثر بالذات على تقدير الجعل البسيط هو نفس الشيء من حيث هو الوجود والانقسامات اثر بالعرض وبالهيئة
 وعلى تقدير الجعل المركب هو انقسام الهيئته بالوجود من حيث هو غير مستقل بالمفهومين أي مفاد الهيئتين
 ونفس الشيء ووجوده الانقسامات لا يهتد ما هيئته اثر في ضمن الاثر بالذات انتهى والشارح قد اقتدى بها
 وقلده بما كما هو دأبه ودينه في كثر المواضع ولا يخفى على المتفطن ان النسبة الملحوظة بين المحمول والمجول
 إليه على أنها امرأة المخلوقة وهذا بما أن ترا لما تحقق في مرتبة الحكاية الذنبية وهي ليست متعلق بجعل المؤلف
 عند المشايخ ضرورة ان وجود الهيئات وتعلق الجعل بصيرورتها موجودة في الواقع غير مبرهن بالحكاية الذنبية

ولا يبيّن النسبة الغير المستقلة بين المهيبة والوجود على نهائية. فالمطلية احدهما بالآخرة ليست تلك النسبة بوجودها
 .لقد نسي متعلقا لجعل المؤلف الذي وجدت به المهيبة فتمتثلق بصيرورة تباين الذي من جعل المؤلف آخروا بجعل الخو
 .متعلق بصيرورة المهيبة موجودة فاستفاد انه ليس مرادهم بالصيرورة. لقي يزعمونها متعلق بجعل نسبة الحكاية
 .الغير المستقلة المحفوظة على نهائية. فالمطلية احدهما الطرفين بالآخرة بل مرادهم للمطلية التي هي المراد تلك النسبة
 .الغير المستقلة والممكن منه تلك الحكاية ولا يلزم ان يكون يجعل عند المشاهدة متوقفا على تصور ان من واما حذقة و
 .لا يبد قطعاً واما اجواب عن انظر المذكور فلا يتوقف على ما ذكره وذلك لان تلك الميّن بالجعل المؤلفت يزعمون
 .ان الوجود ونفذه زائدة على المهيبة مارة بها في نفس الامر فيقولون ان اثر الجاهل بالذات انما هو الارتفاع
 .بين المهيبة والوجود في نفس الامر ثم ان تصافات بهذا التصافات وما يتلوها بقية ذلك ان تصافات انوار نفس في المهيبة
 .وينزعها العقل عنه والتألمون بالجعل البسيط ما يرون الوجود منته زائداً مارة المهيبة في الواقع فليس من
 .المهيبة ووجودها في الواقع حتى يكون التصافات مع قطع النظر عن حكاية ان من واما حذقة فذلك
 .ما دل يجعل المؤلف في جعل البسيط اصله او على تقدير كون الوجود ونفذه زائدة على المهيبة مارة بها بالاحتمال
 .مستلزم لجعل البسيط وعلى تقدير عدم زيادته على نفس المهيبة لا يساغ القول بجعل المؤلفت فعمير وعلى اصحاب
 .القول بجعل المؤلف انه لو كان ارتباطاً لذي بين المهيبة والوجود اثرها حاصل بالذات لتوقف على تقرير المهيبة لغير
 .قبل عرض المعارض اذ يستلزم ان تمام المعارض هي مارة كان والتصافات الى ليس بشئ اصلاً فلا يمتنع جعل
 .المهيبة معروضة للوجود في نفس الامر اذ كانت المهيبة موجودة قبل عرض الوجود ولو قبلية بالذات وهذا غير مستلزم
 .فثبت ان الصواب الاول عن الجاهل نفس المهيبة من حيث هي ما انقضاها بالوجود ووجود عرض الوجود بها فبسط
 .القول بجعل المؤلف واعلم ان بعض نظري مولوي احمد على سبيل كلام المصنف في توجيه كلام صاحب نقى
 .المهيبة ان المعنى الابطلي اليه نحو ايسية في الخارج وان كان هذا النحو من الاليسية متفائراً نحو ايسية المهيبة لا تتقارن
 .ان عيانته والشاهد عليه نعم قاروا ارتفاع التقيضين محال فاذا ارتفع وجوده في الخارج فلا بد من تحقق العدم لانه عالم
 .يكون لعدم ايضا في الخارج فقد ارتفع التقيضات في الخارج ومن بيننا علم ان ايسية المعنى الالقبالي لا تنحصر في الوجود
 .لقد نسي وجوده باعتبار انتشاره وقوله ان الارتفاع على ما هو متزاعى لا يكون حكماً لا بغير انتشاره غير جيد
 .وبالحكمة ان المعنى الابطلي نحو ايسية ومرتبة بين ايسية المهيبة لا استقلالية ما يدركه العقل بهيته وان
 .امتنع التمسك به وان ذلك النحو من الاليسية لا يوجب الجوهريه والعرضية كما ان العدم ليس بموجود لا عرض

وهذا الكلام في غاية الوضوح والخفاة بان المعنى الرباطي مفهوم غير مستقل غير ملاخطا بالنبعية فكيف يكون موجودا
 في الخارج ورسمه لوجود التزاعيات في الخارج الا ان انتشارها موجود في الخارج فلما يكون الانتزاع على وجود
 بالنبعية وجود انتشارا لو كان للمعنى الانتزاعي وجودا وبار وجود انتشارا يكون المعنى الانتزاعي تحت منسوبة ولم
 يبق معنى انتزاعيا وايضا قد يراد وجود المعنى الانتزاعي في الخارج يلزم التمسك المستحيل وايضا يكره انقسام
 كل ممكن لنبعيات غير مشابهة اذ لكل ممكن مع ما له نسبة مخصوصة واقلها المغايرة فيلزم انقسامها بنسب
 غير متناهية موجودة في الخارج وهذا السرى الشك والاضطراب لو كانت موجودة في الخارج فلما ان تكون
 جوهرية موجودة في نفسها ما في احد الطرفين وبذلك تطفأ اذا لم تكن عرضية موجودة في احد طرفيها فيكون الطرف
 الذي وجدت في فيه متساويا فيتحقق بناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة ويجري الكثرة فيها
 فيلزم تحقق النسب الغير المتناهية في الخارج وقوله ان ذلك النسخن الالائية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما
 ان عدم ليس بجوهر لا عرضي بمعنى ان اعتلا اذ لا بد ان يكون الوجود اما حال في موضوع او موجودا في موضوع
 اذ خلا لوجود الممكن عن الجوهرية والعرضية خير معقول واما افتقار الجوهرية والعرضية عن العدم فانما هو اذ كان
 عدم حارثا عن المعنى الصرف ولو فرض وجود العدم في الخارج فلما به ان يكون اما جوهر او عرضا واما قل ان
 ولم يكن له وجود في الخارج لزوم ارتفاع التقيضين اذ التقيضان قد يكونان انتزاعيين كما عدم فلا يخفى سخافة
 اذا لم يرد ارتفاع التقيضين بمعنى ان لا يكون واحدهما مطلبا لهما حكما عند لا معنى ان لا يكون موجودين
 بنفسها في الواقع ولو كان معنى ارتفاع التقيضين بازعة من ان لا يوجد لقيضان بنفسها في الخارج لزوم عليهم
 اصول ارتفاع التقيضين او القول باجماعها بيان اللزوم انه اذا رفع وجود زيد في الواقع فلما ان يوجد
 عدمه في الواقع ولا يوجد عدمه ايضا فعلى الثاني يلزم القول بارتفاع التقيضين بالمعنى الذي الزمه وسطه
 الاول اما ان يكون العدم موجودا فانما بنفسه فيلزم ان يكون العدم ذاتا جوهرية وهو فحش او يكون موجودا
 فانما بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لهما والثاني صريح البطلان و
 لا معنى قيام عدم زيد بغيره وشلا واما ان كان المعدوم عمقا لازية اذا لم يتصف بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به
 العدم في الخارج فتعين الاول وان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذي
 قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة موجودة في الخارج نحو وجود في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة
 في الخارج باليس بشئ في الخارج فضلا فيلزم ان تكون تلك الذات موجودة في الخارج حين هي معدومة

فيه وهو اجتماع التقيضين فان قيل اننا نشعر بالحكم ونعلم بالضرورة انه لو فرض امتناع جميع اركان فذلك
 بالحكم صادقة وتحقق كما نعلم ان عدم الواجب مستلزم لعدم جميع الاشياء وهذا الاستلزام حكم صادق
 يتحقق ولو فرض عدم جميع الاشياء فتحقق بوجود الذي اوجبه اذ يقال ان اركان يتحقق الاستلزام المذكور يتحقق
 مفاداً ينبغي فيه تصريح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق شرطها فلو تحققت هذه النسبة في الواقع تحقق
 عرفي بانى الواقع وبعدم الواجب وعدم سائر الاشياء فبذلك لا يدل على تحقق هذا الاستلزام في الواقع بل على
 تقدير المحال وبوجه عدم الواجب لا كلام في الوجود التقديرى وايضا يتحقق هذا الاستلزام على ذلك التقدير غير
 مستلزم لانه تقدير المحال فيجوز ان لا يتحقق الاستلزام على ذلك التقدير وايضا لا يستلزم ايضا شئ من الاشياء فكيف
 يتحقق على تقدير عدم جميع الاشياء وان ريد تحقق الاستلزام ان الغفل نكلمه بان لو فرض عدم الواجب العيان
 باقدر لزوم عدم سائر الاشياء على ذلك التقدير فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون نسبة الاستلزام موجودة في الخارج
 فكيف في ذلك تحقق مصداقها كذا في غير متماثل ولا متخالف في ذلك اى مفاد المهيئة التركيبية آه قد عرفت
 مما نلنا عليك ان القائلين بالجعل المؤلف مرادهم بالصفات تلك المهيئة بالوجود في الواقع مع قطع النظر
 عن الحكاية الذنبية وهذا هو متعلق الجعل عندهم وليس مرادهم بالصفات والعميرورة النسبة الحكاكية المستقلة
 بالملحوظة على انها مرادة المخلوطة احد الطرفين بالآخر بل مرادهم هو المحكي عنه تلك الحكاية منه ورواها وجودية
 وتعلق الجعل بصيرورتها موجودة في الواقع خير من كونها بالحكاية الذنبية ولا يمتنع نسبة الغير مستقلة بين
 المهيئة والوجود على انها مرادة المخلوطة احداهما بالآخر وليست تلك النسبة بوجودها الذنبية متعلقة بالجعل بالذات
 اذ لم يوجد بها المهيئة نعم يتعلق بصيرورتها في انذ من جعل مؤلف آخر مرادهم الجعل المؤلف المتعلق بصيرورة المهيئة
 موجودة فقد استبان ان قال شاح في بيان مذهب المشائىة تبعاً لصاحب الاتفاق المبين وبعض
 المدققين شرط وجزات لا ينبغي ان يصح اليه في الله والشئ والوجود والاقصاف آه اعلم ان المهيئة
 عند المشائىة القائلين بالجعل المؤلف معروفة بالوجود فمخلوطة في الواقع فيكون الجعل عندهم عبارة عن
 المخلوط الذي هو بين المهيئة والوجود في نفس الامر فيكون اثر الجعل بالذات ماني الواقع من المخلوط ولا يمكن ان
 يكون اثره بالذات نفس المهيئة او نفس الوجود بل يكون المهيئة والوجود اثرين للجعل بالعرض في ضمن الاثر
 بالذات فاذا تقررت المهيئة فمخلوطة بالوجود صدق عليها وذاتها وبالوجود بهذا الجعل المتخلل بين المهيئة و
 الوجود والعرض التي تلتقي المهيئة بعد الوجود فان صدقها عليها يتلج الى جعل مؤلف آخر تتخلل بينها وبين

تلك المراتب المداخلة بها بعد جعل الموضع الاول فما يجعل المؤلف متعلق بالذات من المهيبة والوجود عند متعلق
 بالعرض بنفس المهيبة والوجود وان كان متعلقا بالعرض بنفس المهيبة كان متعلقا بالعرض بكونها نفسا او ذاتا
 فان مصداق كونها نفسا او ذاتا هي نفسها متعلق بجعل بنفسها بالعرض بكونها نفسا او ذاتا
 وانه ان كانت فان يوظف بالاستقلال من حيث انه مفهوم من المفاهيم فله يبق بالعرض بجعل المؤلف
 بالذات و لا يوظف بالاستقلال بل من حيث انه مرآة للملاحظة حال الطرفين كان موجودا في الذهن بوجود
 غير وجود المهيبة بجعل غير من وجود المهيبة وان يوظف من حيث انه ممكن عند هذه الحكاية فهو متعلق بجعل
 بالذات عند المشايخ فافهم في ذلك وقد يستدل عليه بقوله تعالى وتعالى في السما شيتة تمتد ان يجعل معنى التعبير
 في وجوده نفسا على المفعول واسد على يجب ذكر كما مفعوليه ويجعل معنى خلق سينشئ مفعولا وهذا ففي قوله تعالى
 وجعل النظمات والنور فتصير على مفعول واحد فهو معنى الخلق لا ينعى التعبير بتمتد والحق ما قاله استاذنا
 الى قوله ان الاستدلال بهذه الآية كريمة على جعل بسيط لماش من سيرة الفهم وقلة التدبر في ذلك من بين
 الاثرية والمثالية ان الله يجعل بل هو موضوع المعنى خلق بغير ما هو موضوع المعنى التعبير فان في بحث لغوي بفعل عن نظام
 وقد عرف من سان العرب ان جعل كما جاز في تفسيره معنى الخلق وانما اختلف بين المفسرين في معنى خلق بل هو عبارة عن
 افاضة نفس الذات وعبارة عن فهم الذات موجودة فعنى توفيق من قبل جعل النظمات والنور خلق النظمات و
 النور عند المشايخ انه صيرها موجودا في الوجود والذات على جعل بسيط لو كان في معنى خلق في لغة العرب ليدل على حقيقة جعل بسيط
 بطلان جعل المؤلف كان جعل خلق في تلك البنية وفي محاور الحديث ان السيل على حقيقة جعل بسيط وبطلان جعل المؤلف
 وبطلان الظاهر من ان يخفى ففانية الامان جعل جاز في لغة العرب بمعنى فرينش ما جاز في لغة الكردانين جيزية
 راجية ويا يزم من محي لجعل في لغة العرب بمعنى فرينش و فرينش بطلان جعل المؤلف لان ما يعبر عنه
 بفرينش عند اصحاب جعل المؤلف عبارة عن تفسير المهيبة موجودة في اللغة من شريف ولا يخفى وقته ومثاله
 في له و بان لوجوده هذا الاستدلال ذكر في الانق المهيبة وعبارة بكه الست قد سبق لي فطانتك ان الوجود
 حقيقة صيرورة المهيبة وان نفس قوام المهيبة مع جعل الوجود ومعه قد في حد من انما استخنت بسبب نفسها
 بسبب اصل قوامها عن الفاعل صدق جعل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود النعمة الاسكان وهو باطل
 فان في فاقرة ان قاعدا من حيث قوامها وتصرفها ومن حيث جعل الوجودية وهي في ذاتها بكل ان اعتبارين في
 وليس بسيط والسلب تصرف والقوة المحضة ويخرجها مبدعيا في التقدير واليس يجعل بسيط في جهة على اللزوم

على اللزوم بلا وسط جعل المؤلف بالاستئناف انتهى وتقرير هذا لئلا يظن ان الوجود ليس معتدرا مرة على الماهية عارضا
 لها في نفس ان مراتبها او انتزاعا بل هو عبارة عن حكاية نفس الماهية ولا شك ان مجموعية حكاية عبارة عن مجموعية
 مصداقها فلا معنى لجعل الماهية موجودة الا جعل نفس ذاتها لها نفسا فاما مصداق لكونها موجودة وثبت ان
 الحصول في الواقع نفس الماهية وانما لا يجعل بالذات ويكفي عند البعض المؤلف فاما جعل نفس الماهية ويكفي عند
 بان الجاهل جعلها موجودة ولم كان لوجود حكاية عن نفس الماهية واقتدار الحكاية بما هي حكاية هو اقتدار الحكمي عنه فهو
 لم يكن نفس الماهية مجعولة لم يكن كون الماهية موجودة ايضا مجعولة فيلزم وجوبها وخروجها عن حدود بقية المكان فإذ
 مجعولة جعلها بسيط بقية على اللزوم بلا وسط جعل المؤلف اعني كون الماهية موجودة وهذا تقريره وان كان سبحانه
 لم ينطبق على مذاهب اصحاب الجعل البسيط لكنه لا يتم الا على تقدير كون الوجود مستزعا عن نفس الماهية بالماهية زائدة
 اصلا انما بينه كانت اذا تنزعيت ومما حسب الفرق المهيمن مع القول بان الوجود عبارة عن تعبير مارة الماهية
 وان ليس له حقيقة سوى هذا المصباح في علم ان الوجود من عوارض الماهية كما صرح به في مواضع من كتبه وقد سبق
 نقل هذا من اقواله وسيجيئ ان شاء الله تعالى نقل باقي اقواله في مقام يبين بقرينة الوجود من واقع لاهية وهو ان
 ان الماهية من حيث هي هي مصداق نفسها ولذا اتينا بها الوجود فلا يصح هذا نحو من البيان على راء وايضا
 قوله فاذن هي فاقرة او ميل ولا لاهية على ان الماهية ذاتا قريتين الى الجاهل في الواقع احداهما فاقرة منها من
 حيث قواها ونظرها وان قرى فاقريتها الماهية من حيث حمل الموجودية وهذا كما يصح على رأي اصحاب الجعل المثلث
 والاصح على رأي اصحاب الجعل البسيط صداما على رأي اصحاب الجعل المؤلف للماهية مرتبة في الواقع مع
 قطع النظر عن الحكاية الماهية احداهما مرتبة نفس ذاتها والثانية مرتبة انصافها بالوجود الذي هو راء عليها عارضا
 لها في نفس الوجود فحكاية الجعل الماهية على نفسها وحمل ذاتها عليها حكاية عن المرتبة الاولى والحكاية بحمل الوجود
 على الماهية حكاية عن المرتبة الثانية واما عند اصحاب الجعل البسيط فللماهية مراتبة واحدة هي مرتبة نفس ذاتها
 وليس في الواقع مرتبة انصافها بالوجود وضد ذلك الوجود وليس امرا زائدا على الماهية عارضا لها في نفس الامر
 بل هو حكاية عن نفس ذاتها من حيث هي وبذلك لا يصح ما ذكره الاعلى مذاهب اصحاب الجعل المؤلف ولوقبل
 ان مردود ان الماهية فاقرة واحدة هي فاقريتها من حيث قواها وتقريرها ويكفي عن تلك الفاقرة لواقعيتها بما تقر بها
 الماهية من حيث حمل الموجودية في الملاحظة ان الماهية يقال بها انما يصح لو لم يكن موجودا على الماهية عارضا لها في
 نفس الامر وما حسب الفرق المهيمن قد صرح في مواضع من كتبه بكون الوجود من عوارض الماهية فلا يصح هذا على راء

[illegible]

لذات وفي نفس الذات بحقيقتها التصورية ولا حقيقتها تصويرية وبذرة وفيته الحقيقية استشرقية بمجملها
 عنها في غفلة ساوذة ففعلنا عن استفسارنا فاستقم كما امرت فالآن حسس الحق وبتبين الرشد من المعنى
 وجوب ان يقال ان مكان هو اسباب المجرى الى عقولية الذات بالجعل البسيط على المسكين ولدى التفرع
 انتهى انت تعلم ان الوجود لو كان عبارة عن نفس صيورة لمهية لا عن امر يتوهم بالمهية انما هو انشراحا ففعلنا
 ومصدق كون المهية موجودة لنفس المهية بازاءه امر عليها فليس لمهية في نفس الامر انصاف بالوجود والوجود
 عرض لمهية فلا يكون الا مكان كيفية له انصاف والعروض وعلة الحاجة لا انصاف والعروض الى جعل و
 يكون مصداق المحكي عنه بالوجود ويكون المهية موجودة في نفس الامر نفس المهية بل امر امر عليها ويكون مكان
 كون المهية موجودة في مكان نفس المهية ويكون ذلك ان كان علة الحاجة نفس المهية في الجاهل بالذات لا الحاجة
 الوجود وانصاف بالوجود اليه اذا الوجود وانصاف بالوجود وحكايتان عن نفس المهية وان تقر في نفس الامر مع
 قطع نظر عن الحكمة لذاتية النفس المهية هي الكثرة بالذات فهي المتخاجة الى الجاهل نعم فليس امكانها
 الوجود في انصافها بالوجود فيقال وجودها ممكن وكونها موجودة ممكن بمعنى ان مصداقها حتى نفس المهية
 ممكن وما كان مصداق الوجود نفس مهية عند اصحاب الجاهل بسيد فان كان كيفية نفس المهية لا كيفية ففعلنا
 الذي بين المهية والوجود في نفس الامر كما حصل ان اما مكان كيفية نفس المهية ومعنى امكان نسبة الوجود
 الى المهية امكان مصداق تلك النسبة وهو نفس المهية فيكون اما مكان بالحقيقة كيفية نفس المهية بالنسبة
 عروض الوجود للمهية اذ عروض الوجود في نفس الامر للمهية مع تعيين القول بالجعل البسيط وما على تقدير
 كون الوجود معناه زائدا على المهية مارشمة لباني نفس الامر ان كان كيفية نسبة الوجود الى المهية فتعين
 القول بالجعل البسيط ولا معنى للقول على تقدير كون الوجود زائدا على المهية مارشمة لباني نفس الامر بان الوجود
 هي الموجودية المصورة وليس هناك شيء يوقد منه ذلك المفهوم وراى نفس الذات الواقعة كالانسانية وفلكيتها
 وغيرهما كما زعم اصحاب الحق المبين ومن العجائب انه مع القول بكون الوجود ما هو ذا عن نفس الذات
 وكونه لتقرر عبارة عن مرتبة نفس الذات ليصرح في مواضع من كتبه بان المهية من حيث هي هي لا يصعد
 عليها ان نفسها ذاتياتها وليصدق سلب لتقرر الوجود عنها سلبا بسيطا لذلك يكون التقرر عبارة عن مرتبة نفس
 المهية قال في القبيات الممكن بالذات شاكلة مكانه الذاتي سلب لتقرر الوجود وجوده بحسب نفس ذاته امر سلة
 من حيث هي هي ما هي متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل في متن الاعيان وحاق الواقع من تلقاها

الجاعل ولا مكان الذات حقيقة بل ان الذات المتقررة لموجوده بالفعل وبطلانها وبسببها في مرتبة نفسها المرسل
 من حيث هي ولي ذلك هو بالقوة شئ منه بالعدم والفاعل المفيض ليعمل تقرر الذات العلوية ووجودها و
 يخرجها من اليمين في الايسر في متن الوقوع وفاق الدهر في مرتبة نفسها من حيث هي و ان كانت هي من مرتبة
 نفس الامر لا من تعللها و لا بام فان ذلك من المتعلمات بالذات ويستحيل ان تصح بتاثير الجاعل انتهى وبهذا الكلام
 صريح في ان تقرر ليس عبارة عن نفس المهيبة بما هي بل امر زائد يفعله الجاعل لاني مرتبة نفسها و ان كون التقرر
 في مرتبة نفسها يقتضي بالذات يستحيل ان يصح بتاثير الجاعل وقد صرحت في مواضع من رضى المبين بكون اوجوه
 من المعارض المكنة الانسلاخ عنها وعلى هذا يكون ان مكان كيفية نسبة عروض الوجود للمهيبة سواء عبر عنه بسلب
 لتقرر ولا تقررنا او بسبب كون المهيبة معروفة بتقرر اول معروفة له فلا يكون اثر الجاعل بالذات نفس المهيبة لانها
 على هذا التقرر ليست مكنة بالذات كذا ينبغي على لتاثر بقى منها كلام من وجهين الاول ان خلط المهيبة بالوجود من
 حيث انه معنى خير مستقل ملحوظ بين الطرفين على انه مرة لملا حظها فالحال لا يتخلل ان يكون واجبا او مكنة او متعنا
 وقيمة مفهوم الى المواد اشلت حاضرا و الاول و الثالث باطلان ضرورية فتعين الثاني ولا يمكن ان يقال ان
 مكانه بالعرض اذ لا مكان لا غير ولا ان مكانه عين المكان المهيبة اذ لا يعقل اتحاد الامكانين مع تعدد المكنين
 فاما مكانه غير مكان المهيبة والامكان غلظ الحاجة الى الجاعل فيكون خلط المهيبة بالوجود محتاجا الى الجاعل فلا بد ان
 يتعلق بجعل الجاعل بالذات فيكون ذلك الجعل جعلا متروفا فثبت دعاء لمشاؤون وجوابه ان الوجود وكون المهيبة
 موجودة من حيث تقرر بها بالذات محمول على جعل بسيط ومن حيث تقرر بها بعين تقرر مصداقها ليسا بمكنين باسكان
 و درر مكان مصداقها و كما ان تقرر مصداقها ينسب اليها بالعرض لك مكان مصداقها ينسب اليها بالعرض ولا تباين
 في اتحاد امكانها بان يكون مكان واحد للمصداق بالذات ولما هو حكاية عنه بالعرض بعينه ان مصداق هذه الحكاية
 ممكن في نفس الامر انها المتعينة ان تيجها امكانا و ان شئنا زتين بحسب استقرار انما نقول الامكان بالغير بعينه انه لا يكون
 اسنى مكنية و ان يكون غير و يصير مكنية بعد ما يمكن مكنية لا بعينه ان يكون مكان المصداق المحكي عنه نسبوا الى ما هو
 حكاية عنه فان مكان المحكي به بما هي حكاية بعين مكان مصداقها نعم الحكاية بحسب تقرر بالذات هي الامكان و درر مكان
 مصداقها هو جمل لا تخفى بها الى الجاعل و الحاجة مصداقها اليه وجعلها بحسب غير جعل مصداقها ففهم الثاني انه لو كان
 نفس المهيبة من حيث هي هي محمولة و اثر الجاعل كان مصداق المبعوية نفس المهيبة من حيث هي هي مع ان المبعوية
 من عوارض المهيبة و مصداق المعارض لا يكون نفس المهيبة من حيث هي هي فلهذا من القول بان المهيبة من حيث

هي هي ليست بمجودة فيبطل نقول بالجهل البسيط واجاب عنه صاحب الفرق المبين بان المجولية تعتبر العقل
 عرضها للمية في نحو الملاحظة التي هي طرف الملاحظة والتعريف ولعل حاصل ان المية وان كانت مخلوطة بالمجولية
 في نفس الامر غير معرفة عنها فيها فهي ليست معروفة لها بحسب الخارج لكنها من جهة غيرها في الحائط العقل او العقل ان
 يلخص المية متمايزة عن المجولية ويعبر عن المجولية للمية في نحو الملاحظة التي هي طرف الملاحظة والتعريف وتظهر
 عروض المجولية للمية عروض الوجود للمية مخلوطة به لكن العقل ان يخط المية لا بشرط شي من دون لحاظ الوجود
 يعتبر عروض الوجود لها في نحو الملاحظة التي هي طرف الملاحظة والتعريف وامت تعلم ان حاصل الاشكال ان مصدق
 المجولية على نهج اصحاب الجهل البسيط هي نفس المية بل لا زيادة امر عليها فيلزم ان تكون المجولية بالنفس المية او
 ذاتيا لها ان المية من حيث هي هي تكون مصداقا لانفسها ولذا يتاها ولذا يلزم ان المجولية من عوارض
 المية قطعاً نقول بان العقل ان يخط المية متمايزة عن المجولية ويعبر عن المجولية للمية في نحو الملاحظة
 التي هي طرف الملاحظة والتعريف لا ينبغي شي بل لا بد في الاجابة عن هذا الاشكال اما من ان يكون مصداق المجولية
 نفس المية واما من بيان ان ما يكون مصداق نفس المية لا يجب ان يكون نفس المية او ذاتيا من ذاتياتها واما
 ذكره غير معرض شيء من الامرين فم لو كان تقريرا اعتراض ان المية لا تمايز عن المجولية اصلا بل هي مخلوطة بها
 ولا بد في عروض ان يكون المعروف فالأمر عن العارض متمايزة عنه في طرف العروض لكان في الجواب وجه
 لكن ليس في التقرير اشكال بل في تقرير الاشكال ان المية من حيث هي هي كيف تكون مجودة والمجولية من عوارضها
 والمية من حيث هي هي ليست الا هي لا شيئا من العارض وما ذكره لا ليس في التقرير والجواب ان المجولية من
 الصفات الإضافية التي تعقل عارضة على الا بالقياس الى ما يثار من الصفات عارضة للميات بالقياس
 الى ما لا يكون من الميات ولا من ذاتياتها البتة لكنها على قسمين منها صفات إضافية تعرض للميات نفسها
 من دون ان يتوقف عروضها للميات على عروض عارض آخر قبل الميات نفسها ومنها صفات إضافية يتوقف
 عروضها للميات على عروض عارض قبلها فاقسم الاول كمفارقة للمية ما عدا ما فان كل مية في حد نفسها متمايزة لما عداها
 وتلك المتمايزة ليس عين لمية ولا من ذاتياتها واقسم الثاني كما هو قية والتجربة مثلاً فانها يعرضان شيء بعد كونه
 متميزا وكونه ذاتية وغير ذلك فالمجولية من القسم الاول من الصفات الإضافية فهي عارضة لنفس المية بالقياس
 الى جاعلها من دون ان يتوقف عروضها للمية على ان يعرض عارض آخر لها وشاكلتها شاكلة الجاعل عارضة
 للذات المحقة المقدمه فان الجاعل صفة إضافية مصداقاً لنفس الذات المحقة بالقياس الى الميات المجولية غير

عارضة لانفسها لا يتوقف على عرضها بل على نفسها ان تلك المتمايزة

متوقفة على عروض مارض آخر لها وشاكلتها شاكلتها الجارية للذات، الحققة المقدسة فان الجارية صفة اضافية
 مصداقها نفس الذات الحققة بالقياس الى الهيات المجهولة غير متوقفة على عروض مارض قبلها للذات الحققة
 بالجولة المجهولية بمعنى اضافية مصداقها نفس الهية الممكنة بالقياس الى جاعلها غير متوقفة على عروض مارض قبلها
 لمهية الممكنة قاتل ولا تنزل والكلام وان افشى الى ان طالة لكنه ما يخلو من الافاوة قى له فاذا كانت الهية او
 اوردها بوجوبين ماول ان اريد يكون الهية في نفسها مستغنية عن جعل من الهية او اكانت بحسب نفسها مستغنية
 عن الجاعل ولم يكن اثر الجاعل بالذات كانت مستغنية عين الجاعل مطلقا فتكون واجبة فاما لزوم اول يلزم من عدم
 المجهولية بالذات الاستغناء عن الجاعل مطلق حتى يلزم كونها واجبة وان اريد ان الهية اذا لم تكن مجهولة اصلا
 وبالذات ولا بالعرض يلزم استغنائها عن الجاعل مطلقا فيلزم وجوبها فاما لزوم مسلمة كمن احتاج الجاعل المولف
 ليقولون بعدم جبرية الهية مطلق بل يقولون انها مجهولة بالعرض في ضمن الخلط والالتصاف الثاني ان وجوده في
 الوجود فيمكن هي الهية من حيث انها مستغنية الى الجاعل سواء كانت مستغنية لا الهية من حيث هي هي او من حيث
 الوجود فعلى تقدير استغنائها من حيث هي عن الجاعل واعتبارها الهية من حيث الوجود يلزم صدق حمل الوجود
 عليها في مرتبة ذاتها حتى يلزم وجوبها والجواب عن الاول ان الوجود والخلط والالتصاف بالوجود حكاية عن نفس
 الهية بلا زيادة امر عليها وتعلق الجاعل بالحكاية عبارة عن تعلقه بمصداقها المحكي عنه فما لم يتعلق بالجاعل بنفس الهية نقي
 الى المصداق المحكي عنه بالوجود والخلط والالتصاف به لم يتعلق بجاعل الوجود والخلط والالتصاف به فيلزم ارتفاع
 الجاعل مطلقا فتكون الهية مستغنية عن الجاعل مطلقا فيلزم وجوبها ولا معنى لكون الحكاية الهية اثارا للجاعل اذ كانت
 وكون مصداقها المحكي عنه مجهولة بالعرض وعن الثاني ان استغناء الهية عن الجاعل من حيث الوجود عبارة عن استغنائها
 الهية من حيث هي هي واعتبارها الهية الى الجاعل الى من حيث الوجود عبارة عن اعتبارها الهية من حيث هي هي واستغنائها
 من حيث هي عن الجاعل مصداق استغنائها عن الجاعل من حيث الوجود فلا بد على تقدير استغنائها من حيث هي هي
 عن الجاعل استغنائها منه من حيث الوجود لكن هذا الاستغناء على تقدير كون الوجود عبارة عن نفس الهية وعلى
 ما يظهر من كلام المستدل في ادنى المبين وغيره من كتبه من كون الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون مصداق
 حمل الوجود على الهية الا حيثية استغناء الهية الى الجاعل من حيث الوجود او على هذا التقدير يكون الوجود عبارة عن
 تعلق النظر من ملاحظة الوجود واعتباره فيكون مصداق حمل الوجود حيثية استغناء الهية الى الجاعل باعتبار الوجود باعتبارها
 هي على معروضة للوجود سواء كان الوجود من العوارض او لفعاية او العوارض انما تنزاعية وبالجملة على تقدير التمسك

يكون الوجود من عوارض المية لا يلزم كون المية واجبة على تقدير ان لا يكون اثرها على بالذات اذ لا يلزم من
 مجموعها ان يكون لها اثر مطلقا و هو يقولون بعدم محموليتها بالذات وليس حرج بانها محمولة بالعرض في ضمن المخلط الذي
 هو محمول بالذات فاقول في ذلك واعتراض عليه ومحصله ان كون مصداق الوجود في الممكن هي المية من حيث
 انها مستندة الى الجاهل مسلم لكن استنادها الى باعتبار الوجود فلا يلزم من عدم استنادها من حيث هي هي اسل
 الجاهل وجوبها قال بعض الاعلام انه ان الحيثية عند المستدل حيثية تعليلية غير داخلية في المصداق مع جريان
 تكون هذه الحيثية حيثية الاستناد باعتبار الوجود نعم لو قيل هذه الحيثية تفيدية داخلية في المصداق وقراله سيل
 بان مصداق الوجود المية مع هذه الحيثية لا تكون هذه الحيثية حيثية الاستناد باعتبار الوجود لان ما في المصداق
 بحسب تقدمه على الصادق وليس المصداق لا المية مع هذه الحيثية فلم يكن الاستناد لنفس الذات ما كان
 هناك جعل وجود لم يرد هذا الاعتراض الا انه يطالب بالبرهان لاثبات دخول هذه الحيثية في المصداق وانت تعلم
 انه على تقدير كون حيثية الاستناد داخلية في المصداق لا يكون مصداق الوجود نفس المية من حيث هي بل يكون
 مصداق الوجود هي المية مع عارض قائم بها في الواقع فيكون الوجود حكاية من ذلك العارض القائم بها ويكون
 اثرها على كون المية معروضة للوجود فلا يستقيم القول بالجعل بسيط وعلى تقدير كون هذه الحيثية تعليلية تكون هذه
 الحيثية غير داخلية في المصداق بل انما تكون في كمالها فيكون مصداق الوجود نفس المية من حيث هي فتبين
 القول بالجعل بسيط واما قوله لان ما في المصداق يجب تسدده على الصادق آو ان اراد به ان حيثية الاستناد
 ان يجاهل اي هذا المعنى النسبي المتحقق في الذهن في مرتبة الحكاية لو كان جزئيا من مصداق الوجود وجب تفهيمها
 على الوجود الصادق على المية في مرتبة الحكاية انه مية فلا يخفى ان هذا المعنى النسبي المتحقق في مرتبة الحكاية ليست
 جزئيا من مصداق الوجود المكي عنه في الواقع فكيف يقال ان هذا المعنى متاخر عن ملاحظة الوجود وان اراد به ان
 حيثية المخلط الواقعي الذي بين الوجود والعارض لها مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن اذا كانت جزئيا من مصداق
 الوجود وجب تفهيمها على الوجود الصادق على المية في مرتبة الحكاية انه مية فهو صحيح وان اراد ان حيثية المخلط
 الواقع الذي اوقعه الجاهل في الواقع بين المية والوجود اذا كانت جزئيا من مصداق الوجود وجب تفهيمها على
 الصادق اي الوجود العارض للمية في نفس الامر فهذا غير لازم كما لا يخفى وهذا استنباط انه لو عكس الامر في
 الحكاية وقيل ان الحيثية وكانت تفيدية فالحق مع المتعرض وان كانت تعليلية فالحق مع المستدل لكان
 وجه قولي في دانت خبير آو جواب عن الاعتراض من حاصله ان مرتبة التعرض مرتبة الوجود فتساو فتان كما هو المسلم

عند الفريقين فلم كانت المهيئة في مرتبة التقرر مستغنية عن الكمال كانت في مرتبة الوجود واليه مستغنية عنه وفيه نظر
لان ان اراد يكون مرتبة الوجود مساوية لمرتبة التقرر ان الوجود حكاية عن مرتبة التقرر فهو ان كان تحت الكمال بسبب
علم عند الفريقين ولا هو صحيح على تقدير كون الوجود وعن حصر من المهيئة كما هو بسبب اصحاب الجعل المركب وان اراد
ان مرتبة الوجود غير متساوية لمرتبة التقرر في الواقع فبذلك سلم عند اصحاب الجعل المركب لكن لمهيئة مستغنية عن كمال في مرتبة الوجود بل
هي محتاجة اليها لذات في مرتبة تطلبها بالوجود ومما جاز في مرتبة التقرر ليه في ضمن احتياجا اليه في مرتبة الوجود استغناء عنه في مرتبة التقرر
بشيء من صدقها تعلق كمال في ضمن تعلق الجعل بطلبها بالوجود لا يستلزم استغناء عن مرتبة الوجود وبذلك ظهر ان ما في الحاشية من تفسيرين
نفس صيرورة الذات في طرف ما فمصادقه ومبدا التزامه نفس قوام المهيئة وتقرر با واذ كان تقرر الجعل الكمال
نفسها يرجع مصادقه الى حثية تعليلية وهي حثية صادرة عن كمال حتى يوفرض تقرر با وقوامها بدون كمال كلفي
في صدق الوجود كما في صدق الوجود على الواجب تعالى لاقتناع السليق الاثر عن المبدء واستحالة الاشكال من
المفهوم ومصادقه لما كان قوامه وتقرر بالذات يصدق عليه الوجود بالذات وما كان تقرر وقوامه بالعرض كان
صدق الوجود عليه بالعرض فتأمل فانه دقيق نبهت ليرجع الى طائل ان محصله لا يثير على ان مصادق الوجود
نفس تقرر لذات بلا حثية زائدة فالافتقار الى كمال في الطمانينة المكنة انما هو تقرر التقرر اليه فله تصور الاستغناء
في نفس تقرر با وافتقار في موجوديتها واما برز انما يصح على رأي اصحاب الجعل البسيط اذ مصادق الوجود منهم
نفس المهيئة بلا زيادة حثية اصلا وافتقار الحكاية عبارة عن افتقار المصادق يمكن عنه فالافتقار في الوجود انما معناه
افتقار التقرر الذي هو مصادقه على حده واما على رأي اصحاب الجعل المؤلف فله يصح اصلا فيهم يقولون ان
الافتقار الى كمال انما هو انقضاء المهيئة بالوجود والمهيئة انما تقرر الى كمال بالذات في صيرورتها موجودة وفي
قوامها وتقرر با بالعرض في ذلك كما هو المسلم لدى الفريقين آه انت تعلم ان المسلم عند الفريقين انما هو افتقار
مهيئة الى الفاعل من حيث قوامها وتقرر با ومن حيث حمل الموجودية لكن معنى كونها محتاجة الى فاعلها من حيث
قوامها وتقرر با ومن حيث حمل الموجودية عند اصحاب الجعل البسيط ان الوجود ليس زائدا على المهيئة عارضا لباقي
نفس الامر وانما هو حكاية عن نفس المهيئة فاذا جعلها الجاعل فهي مهيئة وذات وهي بنفسها محتاجة الى كمال مصادق
لحمل الموجودية وبالجملة لا يحتاج من حيث الموجودية عبارة عن احتياج من حيث نفس الذات ومعنى كونها محتاجة
الى الفاعل عند اصحاب الجعل المؤلف ان كمال الجعل المهيئة متصفة بالوجود لكون الوجود عند جرحه زائدا وقامته
لمهيئة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الذين وملاحظة ونقيض في ضمنها الجعل قوام المهيئة وتقرر با فهي

محتاجة في صيرورتها موجودة الى الفاعل بالذات وفي قوامها وتقرر بالية بالعرض قال في الحاشية لان القول
 بتقرر الهيبة منفكة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وهم المعتزلة واما الاشاعرة والحكاما فمفكرونه ويطلبونه
 كما يذكرون في كتب الكلامية انتهت اعلم ان من يقول ان الوجود من عوارض الهيبة وخارج عنها لا بد له من ان
 يقول ان التقرر غير ما يحكي عنه بالوجود فالمعتزلة والحكاما المشائية متساوية الالزام في القول بكون الوجود من عوارض
 الهيبة وكون التقرر غير ما يحكي عنه بالوجود واما الاشاعرة فالوجود عند جميع الهيئات الممكنة والتقرر عبارة عما يحكي عنه
 بالوجود وهو نفس الهيبة بلا امر زائد عليه بالاضيق بين نهيب المعتزلة والحكاما المشائية ان المعتزلة يجوزون تسليخ
 التقرر عن الوجود والحكاما المشائية يرون ان التقرر لا يتصل من التقرر الا ما يحكي عنه بالوجود لازمة
 على الفريقين ويلزم على المعتزلة خاصة لزوم تسليخ التقرر عن الوجود على الحكاما المشائية القائمين بكون الوجود
 من عوارض الهيبة تقديم خلط التقرر بالوجود على نفس الهيبة لكون ذلك انخلط اثر التقرر بالذات وكون نفس الهيبة
 اثره بالعرض فافهم قولي له كانت مستغنية ايضا في صدق الوجود او قال في الحاشية اذ لا معنى لاقتدار الهيبة
 واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود الاستناد بالافتقار اليه في نسخ تقرر بالان افتقار الامور الاثرية عنها
 استنادها الى العلة ليس له معنى محصل الافتقار مشارا اثرها ومطابقها واستنادها اليها والوجود معنى تراهي
 او عبارة عن صيرورة الذات ودورها في ظرف ما وشارا اثرها ومطابق حله انما هو نسخ تقرر بما كما سبق
 فتفكر فان قيل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس الهيبة وجعلها نفس ذاتها وهي لا تصلح لان يتعلق بها بالذات
 لانها امر واجب ومتعلق بجعل مفاد الهيبة التركيبية ولا يلزم منه الاستغناء مطلقا لانها تابعة لجعل الوجود امر متعلق
 قولا بالذات موجودا قسلا فيلزم ان يكون مرتبة المعروف من اي مرتبة نفس الهيبة بقية لمرتبة العارض اي
 الوجود وانما قبابه ومتاخره عنها وجودها بالضرورة فهو كانت مرتبة الهيبة مستغنية عن جعل بحسب نفسها كانت
 مستغنية بحسب الاتصاف بالوجود ايضا لا تنافي ما في المعروف عن العارض واستحالة خرافة عن نسبة فيلزم
 استغناءها عنه مطلقا ويؤيد في الامكان ولا يخفى تعلق جعل البسيط بالامر الوجودي وبهذا يظهر بربان آخر على
 اثبات جعل بسيط في الهيبة الممكنة لان الهيبة اما ان يتعلق بها بجعل بالذات وهو المطلوب او بالعرض وهو بطور
 لما ذكرناه من امتناع تقدم العارض على المعروف وتقدم النسبة او بالذات ولا بالعرض ويؤيد في الامكان
 الذي انتهت انت تعلم ان ما قال من ان معنى افتقار الهيبة واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود وهو افتقارها و
 استنادها اليه في نسخ تقرر بالان كان متحالفا لوجود حكاية عن نفس الهيبة المتقررة وليس امرا زائدا عليها

عارضا بها في نفس الامر في نفسها بل لا يادة امر عليها مصداق لمحل الوجود ومشار مصداق لا تنزع الكون والعيرورة ولما
 كان الوجود حكاية عن نفس الالهية والذاتين يتنزع عن نفس ذاتها معنى الوجودية ويحملها عليها لنحن كونها محتاجة
 الى اكمال من حيث الوجود انها محتاجة اليه بحسب نفسها اذا افتقارها حكاية الى افعال عبادة عن افتقارها لنحن عن الالهية جعلها
 عبارة عن جعله لكن هذا انما يصح على راسي اسحاب الجعل البسيط واذا على راسي اسحاب الجعل المولف فاللهية متصفة
 بالوجود في واقع مع قطع النظر عن ملاحظة لذاتين واعتبارها فافتقار الالهية واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود
 عند عدم ليس عبارة عن افتقارها واستنادها اليه فهي مستغنى عنها لان الوجود على هذا التقدير ليس حكاية عن نفس
 الذات فمصادقه ليس نفس الالهية حتى يكون افتقارها عبارة عن افتقار نفس الالهية بل مصداقه على هذا التقدير الالهية
 مع مراعاة انها في نفس الامر فلا يلزم من استغفار الالهية بحسب نفس حقيقتها عن الجاعل استغفارها عنه في صدق
 الوجود ونسبته ان اشد جعل بالذات عند عدم كون الوجود لا تحا بالالهية والالهية تابعة لهذا الحق في المجموعية على انهم
 يوجب يكون الايراد والمورد بقوله فان قيل آد في غاية الاتجاو على انهم لا شاي من كون مرتبة التقدير مصداقا ومشارا لا تنزع
 الوجود المصداق عند الفرضين اذ فاعلم ان الوجود عند المشايية زائدة على الالهية عارض لها في نفس الامر وتقرر
 عبارة عن نفس الالهية وليس نفس الالهية مصداقا للوجود فعدم كمن مرتبة الوجود متاخرة عن مرتبة التقدير تابعة لكون
 الالهية مجعولة فلا يلزم من استغفار الالهية في نسخ قولها بعبادها جعل تقربها عن الجعل استغفارها عن الجعل في المصداق
 الوجود كما نعلم واما الجواب الذي ذكره بقوله قيل فيلزم وهو ان كان حقا في الواقع لكنه لا يصلح توجيهها لكلامهم كما
 لا يخفى ولعلهم استنبطوا ما قال صاحب الافق مبين ان كون الالهية عينية انما سناه ان يتنزع عنها الوجود في الاحيان
 والمشيائية تقع ان ذلك اثر افاقه الفاعل لا نفس المتنزع ولا الالهية المتنزع عنها ولا نفس حقيقة صحة الانتزاع
 ولا يخفى انه سخط من كلامه فانك قد علمت ان بنا القول بالجعل المولف على كون الوجود مصدقة زائدة عارضة
 للالهية في نفس الامر فذهب المشايية ان الجاعل يجعل الالهية معروفة للوجود ويجعله منتزعا اليها فليس اثر افادة
 الجاعل عند عدم كون الالهية بحيث يتنزع عنها الوجود فان كون الالهية بحيث يتنزع عنها الوجود امر انتزاعي فلا يكون
 اثر افادة الجاعل الا بمعنى ان مشارا انتزاعه اثر افادة الجاعل ولا يمكن ان يكون مشارا انتزاعه نفس الالهية على تقدير
 القول بالجعل المركب فاعلم ولا تحبط كما قال بعض نفار كل من المص متعرقا على الشايح ان مساواة الوجود ومرتبة
 التقدير لو اقتضت ان يتنزع الوجودية باستغفار مرتبة التقدير كان الامر بالعكس اي فيجعل فيكم من ان الجعول
 حقيقة وبالذات نفس الالهية من حيث هي هي ومرتبة الوجودية انما هي مجعولة بالعرض اذ على هذا مرتبة الوجودية

مستغنية عن الجعل بالذات فلا بد من استغناء مرتبة التقرر عما كان السادقة فلا يخفى سخافة لان الوجود
 اعتباري ومصادقة نفس المهيئة المتقررة فالاعتياج في الوجود والاستناد فيه الى الجاعل فرع الاعتياج في التقرر
 والفعلية والاستناد فيها اليه فان الاحتياج في المحكاة عبارة عن الاعتياج في مصداق المحكي عنه بها نفس الحاجة
 عن المصداق المحكي عنه مستلزم لنفي الحاجة عن المحكاة فيلزم على القائلين بالجعل المؤلف وجوب المهيئة وتنفيذها
 عن الجعل وانما صاحب الجعل البسيط فانما قالوا بالحاجة المصداق الذي هي نفس المهيئة فلا بد لهم من القول بوجوب
 المحكاة متى هي مرتبة الوجود فلا يلزم القول بوجوب المهيئة واثبات الذي ظهر على اثبات حقيقة الجعل البسيط هو ما قرره
 بعض المتقدمين في حواشيه على شرح المواهب بما يحصل ان المهيئة من حيث هي هي ما يتعلق به الجعل اصلا
 وهو محال او يتعلق بها فانما ان يتعلق بنفس المهيئة من حيث هي هي فهو المطلوب او يتعلق باقتضاف المهيئة الوجود
 فيلزم تقدم المهيئة المحسوسة بالوجود على نفس المهيئة فيلزم تقدم المعارض على المعروف واورده عليه تارة بان المهيئة
 كما انها مجموعته بالعرض على غير التقدير لك الوجود ايضا مجبول بالعرض فذاته بالعرض بالوجود عن الاقتصار
 ولا يلزم تاخر المعارض عن المعارض واجيب بانه يلزم تاخر المعارض عن الاعتقادات بالمعارض وانه ايضا محال
 بانه في قوة تاخر المعارض عن المعارض وتارة بان تقدم المعارض على المعارض انما هو بسبب الذات وانما يلزم
 هنا تقدم المعارض على المعارض في حكم الجعل ولا تباحث في كون الشيء متقدما على آخر باعتبار متاخر عنه باعتبار آخر
 لعل الحق ما فيه ان حاصل الاستدلال ان اثر الجعل انفس المهيئة بل زيادة مرطبه بها وانضمام صفة اليها فيكون
 اثر المهيئة المنضم اليها لوجود نفس المهيئة اثر بالعرض او اثر المهيئة المنضم اليها لوجود نفس المهيئة ليس اثر
 له صلا وهذا ان الاحتمال ان الاخير ان باطلان اما ان الثاني فيما قلنا مهيئة له فاعية لها قبل الوجود والجعل بل هي
 قبل الجعل ليس بشئ ولذا يمكن سلبها وسلب ذاتياتها عن نفسها فلا يمكن ان يقال ليست مجموعته اصلا بل بانه
 ولد بالعرض واصحاب الجعل المؤلف لا ينكرون كونها مجموعته بالعرض بل يقولون ان نفس المهيئة اثر للجعل بالعرض
 والا لزم كون المهيئة ذاتا حين العدم وهم غير قائلين بذلك وما الاول منها فاما المهيئة من حيث هي هي لو كانت
 اثر للجعل بالعرض وكانت اثر المهيئة المنضم اليها الوجود تكون متاخره عنها اذا ما بالعرض متاخر عما بالذات و
 المهيئة المنضم اليها الوجود لا محالة متاخره عن الوجود كما ان اثوب المنضم اليها بياض اي الماخوذ مع انضمام
 البياض اليه متاخر عن البياض فانه مقيد بالبياض سواء كان مقيدا داخل فيه او خارجا عنه ما رضاه وعلى
 النازل لا اقل من ان تكون المهيئة المنضم اليها الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ منه ولو كانت المهيئة المنضم

المنضم اليها الوجود متقدمة على الوجود فاما ان تكون المهيبة في مرتبة التقدم معروفة للوجود او لا على الثاني لا يكون
 المتقدم على الوجود والمهيبة المنضم اليها الوجود بل نفس المهيبة من حيث هي وليلا كلام فيها فانها لو كانت اثر
 الجاعل مرجع الامر في جعل البسيط وعلى الاول يلزم تقدم وجود على الوجود فقد ظهر انه يلزم على هذا التقدير ان
 يكون نفس المهيبة في فعليتها متأخرة عن انضمام الوجود اليها ويؤيد البطلان لان انضمام شئ الى شئ فرع فعلية
 المنضم اليه اذ لا يمكن انضمام شئ الى الاشياء المحض بحكم البدئية وبهذا استنبات ان تاخر نفس المهيبة عن المهيبة
 المتخلوطة بالوجود في حكم الجعل يستلزم ان يكون فعلية المنضم اليه متأخرة عن انضمام المنضم ويوهم قطعاً انه معنى
 للانضمام على هذا التقدير اصلاً فانهم ولا تنزل قى له فيه اشارة آه قال في الكاشفة وايضا اشارة ان رد من زعم
 ان ابرار في تعاقب يجعل العقل الاول واما سواه فله وما بعده انتهت العلم ان العلم اسفة قد نسبها العلوات
 التي هي في مراتب الوجود الى المتوسطة والمتوسطة الى العلية وقد شفع عليهم ابو البركات البغدادي بان الواجب
 ان ينسب الكل الى السبب الاول على ذكره ويجعل المراتب العلية والمتوسطة مشروطاً بمعددة لا فائضة تعالى واعتذر
 عنه المحقق الطوسي في شرح اشارات بان هذه موافقة لشيء المرافقة اللفظية فان الكل تنفقون على صدور الكل
 منه جلثانه وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تناسلها في تعاقبهم واسفة معلولاً الى ما عليه كما يسندونه الى
 العلل الاتفاقية والعرضية والى مشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما اسسوه وهو ان عليه سالكهم وانت تعلم
 انه ان اراد ان صدر لكل بالذات منه تعالى عدم فلا يدل عليه كلامهم وان ارادهم سوار كان بالذات او بالواسطة
 فلا يكون الكل مستند اليه تعالى ابتداء بل يكون العلوات لا خيرة مستندة الى المتوسطة وهي الى العلية فانهم
 قى له فان نية طيلة آه علم ان ويمتد طيس قد زعم ان العالم انما يكون بالاتفاق لان مبادى العالم حيا
 صغار صلبة لا تجزى وهي شبيهة في الخطا الغير المتناهي وهي تشاكله الطباع تتخالف الاشكال فهي دائمة الحركة
 فاتفقت ان تصادمت فيها جلة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكن يكون الحيوان والنبات
 ليس كذلك ويظهر اولاً ان تلك الاجزاء ان كانت تشاكله الطباع كما زعم كانت حركاتها الى جهة واحدة فلا يقع
 بينها تصادم وممانعة في الحركة وان وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف كالحاصل بسبب ذلك باقياً على الاكثر لكن لا بد
 القطعينة وان على تعاقب اجرام السماوية بها لها وثاناً انه جعل الاجرام اليه قسمة التي لا يقع فيها خروج عن النظام او جرم
 اتفاقاً وجعل الامور المتغيرة تمثل احوال النبات والحيوان لغاية معيّنات وهذا عجيب جداً قى له وهم قد خالفوا
 البدئية آه لا ريب في ان العقل يحكم به شبه بان الشئ انما يتساوى طرفاه يحتاج في وجوده الى مرجع ويحكم بترتب

الحاجة على التساوي ولا يمكن تساوي الطرفين فترجع احد طرفيه على الآخر انما يكون من العللة رجحانا بالغا الى حد لا يقدر
 ونه الحكم يري كما قال الشيخ في الاشارات تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فحين عند العقل ان ترجح احد طرفي
 امكان صارا ولي بسبب شئ من كان يمكن للعقل ان يميل عند هذا البين ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا
 الترجيح والخصيص من ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب من اسبب او بعد لم يجب بل هو في حد لا مكان عنه اذ لا
 وجود لا متنازع عنه فيود الحال في سبب الترجيح هذا ما قد يقف والحق انه يجب عنه وتفصيله على ما قال المحقق الطوسي
 في شرحه ان المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن ولا يمكن فيعتقد في ترجيح طرفي وتوعد وعدمه وعلى الآخر الى علة مرجحة له
 الطرف ونه الحكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يميل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان كما يضرع في ايش
 بكفتي البينان المتساويين الذين لا يمكن ان يترجع احدهما على الاخرى من غير شئ آخر صفات اليها والى غير ذلك
 مما يجري مجراه وينذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلوم مع هذا الترجيح من تلك العلة اما ان يكون واجبا
 او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجوب ان يكون متمنا مع فرض وتوعد وان كان ممكنا عادا وكلاهما في طلب سبب
 ترجيح بينهما في شيئا او معددا ولا يقف بل يودي الى الانتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه
 ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذا ان صدور المعلول مع الترجيح عن اسبب الاولى واجب وهو
 المطلوب فظهر ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا العلة الاولى كما كانت واجبة كانت
 واجبة في ملبتها وانما وجه الفصل بالتنبيه والاشارة لا تنبيه على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب و
 نه الحكم مع اوليته مشهور لم يناف في وجه احد وعلى حكم قريب من الموضوع وهو كون اسبب في سببية واجبا وهذا ما نزع
 فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب نه
 كلامه الحاصل ان الحكم بان الممكن لا يترجع احد طرفيه على الآخر الا لسبب يري غير محتاج الى البرهان وهذا وان
 كان كذلك لكنه مخالف لما قال الشيخ في اوائل الاكسيات شفا ان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم بالثبات
 الاسباب الامور ذوات الاسباب فاننا لم نثبت وجود الاسباب للسبب من الامور بالثبات ان وجودها متعلقا
 وبما يتبعها في الوجود لم يلزم عند الفصل وجود اسبب المطلق وان بينا سببا ما هو المحس فلا يودي الا الى المواناة
 وليس ان توافي شيئا ان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر والافتقار الذي يقع للنفس لكثرة ما يورد المحس التجربة
 فغير متأكد على ما علمت ان المعرفة ان الامور التي هي موجودة في اكثر من جهة لا رايته ونه في الحقيقة مستهالة
 اثبات العلل والاسباب ونه ليس بينا اوليا بل مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل

من بعض جنسه ان طوالت مبدرا لا يجب ان يكون جنبا بقصد مثل كثير من الامور الهندسية المرسومة عليها في
 كتبها فليد من ثم البيان البراني لذلك ليس في العلوم الاخرى فيجب ان يكون في هذا العلم واورا عليه بانه
 لا يدرى ما البيان البراني له ثبات اسبعية واسبعية بين الاشياء التي يدعي الشيخ انه لا بد من ابانته في العلم
 لا يدرى انما في استفادته من ذلك ما لا يلزم في مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على نحو الابدية
 واجب بان مراد الشيخ ان هذا الحكم يعني ان وجود الحادث لا بد من سبب محتاج الى بيان وانه يجرى ملاحظة
 الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا انه يجوز في باوي اراي ان يكون وجوده من ذاته فلا بد من تاليف قياس هو
 ان وجود الحادث لو كان من ذاته كان واجب لوجود اذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا دائما
 فلما كان معدوما واما ما ظهر انه ليس بواجب الوجود نه يمكن اذا كان ممكنا لم يكن وجوده من ذاته تخصيص
 الوجود وتميزه عن العدم بامر غير ذاته بهية وما ينبغي على من ادنى مسكة انه على هذا يكون الحكم باقتضائ الممكن الى غيره
 في الوجود بهيها كما لا ينبغي حتى يبين كلامه وهو ان المتكلمين بل الحكماء ايقنوا قد جندوا الترجيح بلا مرجع اما المتكلمون فقلنا
 قاطبة يقولون انه تعالى خلق العالم في وقت معين دون سائر اوقات لا مرجع تخصيص به ذلك الوقت والاشارة
 منهم قالوا ان الله تعالى خصص الافعال بالحكام مخصوصة من الوجوب والخطر واكسب واليقين من غير ان يكون
 في تلك الافعال بالشيء تلك الاحكام والحكام قاروا ان الافعال تتحرك بعضها بسرعة وبعضها بطور لا محذور
 ينشأ فطشان من كل تلك التعيين يكونان ساكنين واما محو معين ومنطقة معينة ونقص الكواكب هو افع معينه
 من الافلاك مع ان اجزائها متساوية لا مرجع في بعضها دون بعض واذا كان كذلك فاجزؤها انما لا عن سبب
 فكيف يكون احتياج الممكن الى السبب من الاوليات ولحق ان ما ذكر لا يقع في كون هذه القضية اولية وانما
 يكون قادرا على تصور الممكن بعينه المكان وحكم عليه بانه واقع لا عن سبب وجوده وان الممكن اذا تصور امكانه و
 تصور الاحتياج علم به انه محتاج الى سبب اما اذا لم يتصور بهذ الوجه بل من وجه آخر فيجوز ان لا يكون ذلك
 الحكم فيه رتبة اختلاف العنوان فانهم قوا له الترجيح بلا مرجع وقال في الحاشية في معنى على ما هو الظاهر من
 قوله ان النظام الكلي تمامه وبكل واحد من اجزائه موجود من غير سبب فيلزم الترجيح من غير مرجع وان التزم احد
 منهم بعضا من سبب به البعض خروا كل واحد على سبب فيقول سلسلة الوجود في هذا الزمان انتهى الى موجب ممكن في سبب
 فيلزم الترجيح بلا مرجع انتهى الى موجب ممكن موجود سببا على كل ممكن بهية وموجود فان لم يكن سبب فيلزم ترجيح من غير
 مرجع في وجوده ان كان وجه وجوده لا يزال لا يتحقق بالاحتمال والذات وبانتهى في بطلان تهيت انت تعلم ان يقال

ان بعض اجزائه سبب موجد لبعض الآخر وكل بما هو كل بما سبب له ان يقول ان الكل ليس له وجود سوى
 وجوداته الاجزائية فليس للكل وجود حقيقي بل وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجودة واقعية لو سلم ان جملة الاجزاء
 باسرها موجودة فتحتاج الى علة فكلما لا يجوز ان يكون ملتبها جزئيا وشاركا في علة كون الجملة واحدة حقيقيا وذلك
 لانه اذا توقف على تب وتب على تب وهكذا كان المجموع معلولا وعلة واقعية ليست السلسلة الى غير النهاية كان
 المجموع بتمامه معلولا وجزءه وجودا فوق المعلول الا خيرا الى اخير النهاية علة له فيكون في سلسلة الممكنات ان يكون
 محكما سبق حلة لاحق الى غير النهاية فيكون علة المجموع جزءا وهو مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروف من العلوية
 والمعلوية بحيث لا يخرج عنها المعلول بحيث قلنا من الاستعانة بالبرهان الدال على البطلان الدور الثاني
 نعم ان ما ذكره شاذ في الحاشية سوقوف على امرين الاول ان يكون للكل وجودا ولو لم يكن له وجود فلا معنى لطلب
 اعلة له والثاني كون المجموع اقل جزئيا للمجموع اكثر او لو لم يكن المجموع الاقل جزئيا للمجموع الاكثر فمجموع
 الاجزاء سوى المعلول لا غير علة للكل وخارج عنه لعدم دخول المجموع الاقل في الاكثر والصواب ان يقال
 لو وجدت ممكنات سرفقة يكون كل منها جائزا لعدم لذاته فيجوز انتفاء الاعاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا فلا
 يكون شئ منها موجودا لان وجود الممكنات يحتاج الى علة خارجة عنها قطعنا لان العلة لو كانت ممكنة لا يحصل منها
 وجوب المعلول بجزائها متغايرها وما لم يتحقق انتفاء عدم المعلول لم يتحقق ومن تلك الاثار عدمه في ضمن عدم الكل
 ولا يتبع هذا النوع من عدمه الا اذا كانت السلسلة متبعية الى الواجب بالذات فانهم قد قلوا في تحقق ما بالعرض
 بدون ما بالذات لا ريب في ان الممكن لو كان موجودا بنفسه بلا مرجع يلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قطعنا
 او بكل ممكن بالعرض بالتيسر في ما يرجع وجوده وليس هناك واجب يرجع وجوده فتجوز وجود الممكن مع نفسه
 اسباب الموجد تجوز تحقق ما بالعرض اعني الممكن بدون ما بالذات وبما لا يرد به انه قال بعض اهل التحقيق
 على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات يلزم الدور اذا تحقق موجودا على هذا التقرير توقف على ايجاد مالان وجود
 الممكنات متوقف على ايجاد تحقق ايجادا يتوقف على تحقق سرحد مالان اشئ ما لم يوجد لم يوجد واورده عليه بانه
 ليس به وروى ما يلزم له وروى توقف موجد معين على موجود معين يتوقف عليه لم يلزم ما ذكرنا في تحقق ايجاد شئ فيكون
 على وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علة التامة المتقدمة عليه فاللازم هو ان
 لا الدور هذا ما قاله المتفق الطوسي انه ليس به وراى في اللفظ لان الشئ اذا توقف على ما يحتاج في وجوده الى مثل
 ذلك الشئ لا يكون وجوده فان قيل ان حبيبة الايجاد لم كانت طبيعية عرضية فاعية فلا محالة يتاخر وجوده من حيث

حيث كون وجود المعروض المنعوت متأخر ذاتياً لا من حيث خصوص كونه هذا الاسباب فقط وكذا الطبيعة الوجود لا مكان في من
 حيث كونه وجوداً امكانياً مطلقاً يحتاج الى طبيعة الاسباب وبتأخر عنها كذا لا اجل كونه هذا الوجود وانخاص فقط فلا خلاف
 بخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج دائر والدور بينهما بين الطبيعتين يقال ان احكام الوحدة العددية
 قد لا تثبت للوحدة الالهية فان انضاف طبيعة الانسان بالعلم وبجمل لا يوجب التناقض لعدم وحدة الموضوع
 وحدة عددية بخلت القصاص ذات شخصية كزير مثلاً بها قال احتياج له من بين الطبيعتين في صورة التسميات يكون
 كل في من افرادهما من حيث جهة مقتضى الى فرد من الذي في مستند كونه ما يمكن ان يقال انه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد
 الى شيء من الاسباب والاحتياج الموجودات الى وجودها ان لا يعدم عليها كذا ثبت احتياج احاد الاسباب على شيء من الوجودات فثبت جميع
 الوجودات الى الاسباب المذكورة وانما الاحتياج بين طبيعتين على هذا الوجوه يكون افرادها حيث لا يشك عنها شيء مقتضى الى فرد من
 الاخرى يلزم الدور المستحيل لا مما لا فاصل قبيح له منها انه لو كانت ممكنة وموصولة لو كان يمكن حاجة الى المؤثر
 لكان فيه تأثير اذا كان كذا لكان للمؤثر مؤثرية وتبين ان يكون وصفاً ثبوتياً او عدسياً خارجاً عن حدوث المؤثرية
 ما يكون بارفع شيء بل انما يكون لشبه مفهوم نفسيوت ذك المنبهم ما ان يكون في الذهن ففهم الحكم
 بالمؤثرية جهلاً غير مطابق للخارج وما ان يكون في الخارج ايضاً فنكون المؤثرية صفة زائدة على الذات قامت بها
 فنكون من الممكنات المحتاجة ان مؤثر فنكون هناك مؤثرية اخرى والكلام فيها الكلام في الله والجواب ان
 المؤثرية او بمعنى ان المؤثرية مرادها في يحصل في العقل عند صدور الاثر عن المؤثر كذا في سائر الاصناف وعدم
 مطابقها لما في الخارج يعني ان ليس هناك شيء باز بها يتوهم بالمؤثر في الاعيان مسلم لكنه لا يستلزم ان يكون
 الحكم بها جهلاً وانما يلزم بهل هو كين بها ثبوت مع قطع النظر عن خصوص حاظ العقل وليس كذا فانها ثابتة
 في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص حاظ العقل وانما نحن ان المؤثرية بمعنى اعتباري انما في نيتنا بها العقل
 عن ذات المؤثر عند نقل صدور الاثر منه في موجوده في الخارج بنسار اثارها وانما تعدد كذا في كون المؤثرية
 موجودة في الواقع وكون المؤثر مؤثراً في نفس الامر في الله والجواب ان فرقاً او يعني ان فرق ما بين هذا الاثر
 في زمان حصول الاثر وبين اخذ بشره جعله فالحصول في الاول طرف وفي الثاني سبب وشروط واستحالة
 في ان يؤثر المؤثر في زمان حصول الاثر بل شأن العلقة مع معلومها ذلك فانها تترفيه وقت الحصول لكن من
 حيث هو جازماً هو حاصل ولا بما هو غير حاصل وهذا الجملة تأثيراً مؤثراً حاصل الحصول الحاصل به كذا استاثير فلا يلزم
 ان يتحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه وقد يقرر بان ان اراد بحال الحصول الطبيعة الوجودية بين

المؤثر والمؤثر في حال وجود الاثر وان ريد المهيئة الذاتية العقلية بينها مختار ان التأثير ليس في
 حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شئ من المحذرين ان التأثير العلة حال الوجود في مهيئة المعلول من حيث هي
 لا في المهيئة من حيث هي موجودة او معدومة والمهيئة من حيث هي ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لازمية
 واما المهيئة الموجودة والمعدومة فهي متاخرة عن وجود العلة وعدها ومقارنتها لها بحسب الوجود في الواقع فتأمل
 قولهم ومنها ان التأثير في المهيئة اذا قال في الحاشية بالاستعداد لم يمتنع ان يجعل عنده عبارة عن
 التهيئة اعني يجعل المؤثر في المهيئة والوجود في المهيأة ان يتعلق بها يجعل ولا يلزم كون الانسان انسانا مثلاً او
 كون الوجود وجوداً يجعل الجاهل وبوطء واما الصفات اعني كون المهيئة موجودة فلا يصلح لان يتعلق بها يجعل
 لانه امر اعتباري واما المهيئة الصفات فجاهل كحال سائر المهيآت ولذا لم يذكرها تحت فعل الماد وان المستدل
 لم يفهم معنى يجعل البسيط اذا جعل البسيط تماماً يتعلق بنفس المهيئة لا يكون المهيئة مهيئة بل فهم ان يجعل عبارة عن تهيئة
 شئ شيئاً فالزم على تقدير تعلق يجعل بالمهيئة كون المهيئة مهيئة ونحوها المجهولية الذاتية مع ان كون التأثير في
 نفس المهيئة معناه ان نفس المهيئة اثر يجعل وهي مصداق لكون مهيئة مهيئة فان راو يلزم كون الانسان انساناً
 مثلاً ان يجعل متعلق بهذه المهيئة التركيبية فهو مهيأة فان يجعل المتعلق بين المجهول والمجهول اليه انها هو يجعل المؤثر
 دون البسيط وان راوان نفس مهيئة الانسان مثلاً اذا كانت مهيأة يكون كون الانسان انساناً اي مهيأة
 لانه حكمية عن نفس المهيئة فيلزم المجهولية الذاتية فهو مسلم ولا استحالته فيه انما الاستحالة في ان تكون المهيئة
 متفردة ثم تهيء مهيئة يجعل الجاهل اياها ونحوها غير لازم فان المهيئة قبل يجعل لم تكن مهيئة ولا متفردة وبالجملة المحال
 انما هي المجهولية الذاتية يجعل مستأنف واما المجهولية الذاتية بعين جعل الذات فليس بها بل هي واقعة وقد
 يقرر استقالات من قهيم في هذا النسق بانه لو كان الانسان مثلاً انساناً بتأثير المؤثر لوقع الشك في كونه انساناً
 عند وقوع الشك في وجود المؤثر لجزان يكون الانسانية الانسان معلوماً بالبداهة من دون الاستناد الى اثر
 فلا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيها واجيب بان اليقين الدائم بذى السبب لا يحصل الا من سبب
 ورد بانهم ذهبوا الى ان العلم بذى السبب اذا لم يكن بهيئاً لا يحصل الا من سبب الا ترى ان اليقين بالمحسوس
 قد يحصل بالاحساس ولما كان الانسانية الانسان بهيئاً لا يكون داخل تحت تلك القاعدة وزيف بان مرادهم ان
 اليقين انهم بذى سبب مطلقاً لا يحصل الا من سبب لا بشرط ان يكون بهيئاً واليقين بالمحسوس ليس دائماً
 كما صرح به شيخنا في برهان الشفاة قد سبق نقل كلامه فيما مر فلو كان الانسانية الانسان سبب لوقع الشك في قولنا

كل انسان انسان وانما عند الشك في وجود المؤثر فاقول في له فيكون الانسان مثلاً أو قال الصدق في خبري
المعاصر للمحقق الدواني في غير مسلم اذا غاية ما زعم من كون المعلوم مسلماً بان نفسه ان يصدق ليس المعلوم
انساناً لان يصدق ليس الانسان انساناً و جانب عنه المحقق الدواني بان اذا لم يكن الانسان موجوداً لم يصدق
ان انسان انسان او صدق الموجهة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان انساناً و احتضن
عليه معاصرو بان الانسان اذا لم يكن موجوداً كان ح معدوماً ولا شيئاً فلهذا يكون الانسان اذا لم يكن في المعدوم
حتى يكون بعضها حال لعدم انساناً وبعض خال ليس انساناً فلما كان ح معدوماً ولا شيئاً يصدق سلبه امور
الشيئية عن الانسان بناء على انتفاء الموضوع فمشار الاستبعاد توهم شمول الانسان للانسان المعلوم و
جواز صحة جعله عنواناً له ولعل الحق ما قال المحقق ح ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع ولا اعتباره
ولا يقتضي ان يكون الموضوع فيها معدوماً فللعنوان وفرد له في اوقات بل يصدق بانتفاء ذلك الصدق وكيف
يتوهم ما قل انه اذا لم يكن الموضوع المقترن في القضية موجوداً لم يصدق السالبة التي موضوعها معدوم مثلاً اذا
فرغنا انتفاء وجوده فاما ان يصدق ليس بكذا او يصدق بكذا او لا يصدق شي منهما و انما في مجال
لاستلزامه كون ب موجوداً مع انه قد فرض معدوماً وكيف وكذا الثالث لاستلزامه ارتفاع النقيضين فيقال
وذلك مما لا يشبه على احد ومثلاً يشبهه توهم ان صدق السالبة يقتضي ان يكون العنوان صادقا على
فرد و ذلك وجه فالحق قولنا وفي تصانف المبهمة الوجودية قال في الحاشية ولم يذكر فيها كلاماً مذكور
في الاحمال الثاني لانه موقوف على ملاحظة التصانف بالاستقلال وقد سبق انه بهذا الاعتبار ساقط عن جملتها
في مطلق كجمل عند الفرقين ولم يذكر في الوجود ما ذكره بهنا من كونه امراً اعتبارياً لان في اعتبارية نوع متعارف في فهم
من ذهب الى ان الوجود الحقيقي قائم بالوجود قديماً نظامياً و لوجود المسمى عارض له انتهت انت لعدم ان
التصانف المبهمة بالوجود امراً اعتبارياً يعني ان معنى التصانف الغير مستقل بالمفهومية الموجود في خصوص الحاظ
الذي من اثر الجعل عند اصحاب الجعل الموضع كما سبق من الشارح وقد سبق مثان اثر الجعل عند بهر هو التصانف
الواقعي بين المبهمة والوجود مع قطع النظر عن اعتبار المسمى و لا خلة فقولنا قد سبق انه بهذا الاعتبار ان ارد
بان مفهوم التصانف من حيث انه مبهمة من المبهيات ساقة عن درجة الاعتبارية انه لا يتعلق به الجعل اصلاً
عند الفرقين فلا يخفى سخافة اذ حال التصانف على هذا تقدير حال المبهيات الاخرى لا تفرقة اصلاً فعند اصحاب
الجعل البسيط نفس مبهمة بمحولة كالمبهيات الاخرى وعند اصحاب الجعل المثلث ليس نفس التصانف بمحولة بل

المحذور المتألف بالوجود كما في سائر المبهيات عند عدمه وان راوون مفهومه بالانقسام لاسيما حيث انه لا يخلو ليس متعلق
 بجعل مؤلف بنار على ما زعمهم ان متعلق بجعل المؤلف جواز الانقسام من حيث انه مفهوم غير مستقل فلا يخفى سخافته
 مما سبق من ان متعلق بجعل المؤلف لا يقع ان يكون معنى غير مستقل بالمفهومية موجودا في خصوص لحاظ الذهن و
 وانه باو مع ذلك ما وجد سقوطه من درجة لا اعتبار في مطلق بجعل عند الفرقين فتأمل ولا تغفل في له واجاب
 ان لا تأثيره فان في كاشية بنار على بجعل بسيط وما التقاكون باجعل المؤلف فيقولون ان ما تقتضيه بجعل
 جواز يكون المحمول امر عينا بدون المحبور اريد ما يتعلق به بجعل اعني الانقسام وهذا باختيار شق ثالث اثبت
 انت تعلم ان الجواب الذي ذكره بنار على بجعل بسيط في غاية الوهن واستخفافه فانا سلمنا ان التأثير في نفس
 المبهية لكن نفس المبهية معمدق عملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها فكما يلزم من عدم المؤثر او عدم التأثير لمبهية
 نفس الانسان فكما يلزم منه عدم كون الانسان انسانا والا يصدق عين عدم المؤثر او عدم التأثير المستلزم للمبهية
 نفس الانسان القضيية القائمة الانسان انسان هو بعد قطعا ضرورة ان صدق الموجه يستعمل تقرر الموضوع ووجوده
 ولما يلزم من عدم المؤثر او عدم التأثير عدم كون الانسان انسانا لان من جود المؤثر او التأثير كون الانسان انسانا
 اية في الحق في الجواب ان سلب شئ عن نفسه انما يستعمل اذا كان شئ موجودا واما حين عدمه فالموجبات باسرها
 كاذبة وسوالها ير منها صاورة فعدم المؤثر او عدم التأثير يكون الانسان معدوما فيكون مسلوبا عن نفسه فيكون
 سلبه القائمة الانسان ليس بالانسان صاورة فاذا وجد بايجادا سحاجا على صلا انسانا فاشرا بجعل هو نفس الانسان
 الذي هو مصداق القضية القائمة الانسان انسان ولا يلزم المجهولية الذاتية المستعملة فان استعمل جواز ان
 يكون شئ نفسه اذ ذاتيا من ذاتياته بعد تقرر ذلك شئ ولا يستعمل ان يتعلق بجعل بسنخ التقرر الذي هو مصداق
 ثبوت شئ نفسه وثبوت ذاتياته فاشرا بجعل بالذات هي نفس المبهية لا كونها مبهية ولا كونها موجودة وما يلزم من كون
 المبهية مجهولة وهو ان يكون كون المبهية مبهية مجهولة بعين جعل مصداقا الذي هو نفس المبهية غير مستعمل وما ذكره
 من اجواب من قبل تالكين باجعل المؤلف باختيار الشق الثالث فحاصله ان اخر بجعل في الانسان مثلاً
 هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات الانسان وحده ووجوده بل انقسام مبهية بالوجود وهو
 ان كان امر عقليا اعتبارا بكونه من الاعتبارات المطابقة لتواقع فموجب استنادا الى سبب وارا اعتبار العقل
 اياها بنفس سبب المبهية فيجب ان يكون المحمول وهي نفس المبهية امر عينا وان لم يكن المحمول اية معنى الوجود
 والاقسام امر عينا وهذا تقديرها حسب الحق المبين حيث قال واما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت

أمراً اعتبارياً لكنها من الاعتبارات الحقيقية الواقعة في نفس الامر فوجب استنادها إلى علته وادراك اعتبار العقل بهي
 نفس جاعل لهيئة وتقسيم فيها مفسوخ غير مائة كمن عرفناك من قبل ان الموصوفية المرتبة على جعل هي اداة
 ارتباط الهيئة والوجود وسيجعل ان يخطا لثقتنا ان جاعلها بالعقد اداست لمحوطة بل هي رابط بينهما فان اعتبرنا ما
 مفقود مما لم يكن له الارتباط بل كانت أمراً معقولاً بنفسه مبني على الذات لها في العقل وادان شاكلتها شاكلته جلية
 الهيئات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وقد عرفت فيما سبق ان نزاع بين اصحاب الجعل البسيط
 واصحاب الجعل المولف مبني على اختلاف فهم في امر الوجود فان كان الوجود حادثة عن نفس صيرورة الذات ولم يكن الوجود
 عارفاً لهيئة في نفس الامر ولم يكن بين الهيئة والوجود خلط في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة اذهن واعتباره
 وانما في نفس الامر نفس الهيئة يكون معنى جعل الهيئة موجودة جعل مصداق الوجود الذي هو نفس الهيئة فنحن القول
 بالجعل البسيط وان كان الوجود زائداً على الهيئة عارفاً لها في نفس الامر فكان بين الهيئة والوجود ارتباط في نفس الامر
 ولم يكن مصداق الموجودية نفس الهيئة بل انصاف الهيئة بالوجود وعرف من الوجود لها في نفس الامر فيكون معنى
 جعل الهيئة موجودة جعلها معروضة للوجود مستقفة به ويكون اشارة بجعل خلط الهيئة بالوجود في نفس الامر فتعريف العقل
 بالجعل مركب وبالجملة اشارة بجعل على تقدير القول بالجعل المركب الخلط الواقعي الذي بين الهيئة والوجود الذي هو
 زائد عليها عارض لها ونفس الهيئة والوجود العارض لها بان يخلط الواقعي ومصادره ان يحال بها عرض و
 ليس ضمة انتزاع الوجود عن الهيئة شرافة اجمال عند المشائية القائلين بالجعل المولف اذ يحل يكون مشار
 انتزاع الوجود نفس الهيئة بل امر زائد عليها فلا يكنهم القول بالجعل المولف لان صحة انتزاع الوجود عن الهيئة
 متقوم بذنبه يصلح ان يكون بما هو حاصل في الوجود من اشارة اداة اجمال في الواقع اليعني ان مصداقها ومشار
 انتزاعها اشارة وتوحي نفس الهيئة بل امر زائد عليها فيكون اشارة اداة اجمال عند المشائية هي نفس الهيئة وبما هو
 القول بالجعل البسيط وبما يظهر ان قوله في الحاشية ان لا يقتضيه الجعل وتنفيد جذا ان لا يقتضيه الجعل على
 تفهيم القول بالجعل المولف هو كون المجهول والمجهول اليه كل ما يتحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة
 الذين واعتبار ذلك لا نزع الشرح من ان الجعل المولف لا يقتضيه كون المجهول اليه امر عينياً والقول بان الجعل
 المولف لا يقتضيه كون متعلق الجعل معنى ان انصاف امر عينياً مبني على ترجم ان متعلق الجعل عند فهم انما هي النسبة
 بين المجهول والمجهول اليه على انها مرة لخلوطة احد جانبا آخر مع انك قد عرفت ان المعنى الغير المستقل الموجود في
 خصوص ملاحظة الوجود لا يمكن ان يكون اشارة بجعل عند فهم بل اشارة بجعل عند فهم هو الانصاف الواقعي بين الهيئة و

والوجود مع قطع نظر عن التصورات من ملاحظة ثم على ما ذكر في الحاشية لا يكون بدوياً باعتبار نشأته بل هو بعد
لما رجع إلى اختيار الشق الأول فأنه قد قيل له وقرينة يكون الغاية أو العلم أن بعض المتقدمين كانوا قد قصدوا
أشياء ما يتكرونها على عمل كثير من هؤلاء من جهة الكائنات في عالم الطبيعة كائنات لا غاية بل ضرورة للمادة واستمرارها
على وجودها ومنها أن الطبيعة كيف تعقل لغرض مع أنها ليس لها روية ومنها أن المشروبات الزوايد والموت ليست تعقل
الطبيعة بل إنما هي ضرورة المادة كما نعلم أن كائن الله وروحه المادة في الشمس والنجمة توصل النجوم إلى
الجزء البارز مما برز من الشمس فينتقل ضرورية في تلك في مصلح فيعلم أن المظهر مقصود تلك المصلحة وليس
تلك بل إنما هو ضرورة المادة ومنها أنه كان فعل الطبيعة لغرض فذلك الغرض إنما هو في المصلحة ولا
فقد جعل الطبيعة شيئاً لا غاية فيجوز ذلك في كل الأفعال ومنها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة كالحرارة
فإنها تكلل الشمع وتغلي الماء ويسور جبالاً وتصار قبيض وجبالاً وثوباً واجب عن الأول بأنه ليس إلا حدثاً للطبيعة
الروية وجب أن يكون الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية فإن الروية لا تجعل الفعل ذو غاية بل ميزه فعله عن
فعل غيره لا وقوع ثم يكون لكل واحد من تلك الأفعال غاية مخصوصة ويكون تادى ذلك الفعل إليها لا يتسبب
آخر حتى لو قدر عدم اختلاف الدواعي كان فعل واحد عن النفس من غير روية وذلك لأنه لا ريب أن المصنوعات
غايات والصناعة إذا صارت ملكة لم يحتاج في استعمالها إلى الروية بل الروية تصير رافعة عن ذلك مثل أن الكاتب
أما برز في حرف حروف مبتدئة في صناعة القوة النفسانية إذ كانت حصة غاياتها تتحرك بواسطة تحريك الموت
مع أنه لا شعور لها بذلك ومن الثاني بأن المصنوعات تارة بعد ذلك تارة تارة للحصول زيارات خارجة
عن المجري الطبيعي وليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تكون واحدة اليأس والموت والذبول كل ذلك مقصود
الطبيعة عن البسوخ إلى الغاية المقصودة وأن نظام الذبول قد سببان أحدهما بانتهاء وهي الحركة والآخر العرض
وهي الطبيعة وكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة إلى على النظام والطبيعة التي في البنية
غايتها حفظ البنية إما أن يكون إما بعداً وإما ولكن كل ثمان من المدد فإنه يقع من المدد الأول أقل كما علم في علم النفس
فيكون نقصان ذلك المدد سبباً بالعرض لنظام الذبول وتحليل سبباً بالذات مع كل منهما متوجه إلى غاية و
ثم نقل أن كل حال طبيعي يجب أن يكون غاية للطبيعة بل نقول أن كل طبيعة فأنها تفعل فعلها لغاية بها وإما فعل
غيره فلا يكون لغاية بها والموت وإن لم تكن غاية ناضجة بالقياس إلى بدن زيد مثلاً فهو غاية بالقياس إلى نظام
الكل وإما الزيادة فهي كائنة لغاية فإن المادة إذا فصلت حركت الطبيعة فصلها إلى الصورة التي تستحقها ولا تعقلها

فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية وما قابو في اطر غير مسلم بل بسبب فيه قرب الشمس وبعدها وبسبب ابي نظام العالم
 ولذات غايات اكثرية في الطبيعة وعن الثالث انه لا يلزم ان يكون كل غاية غاية بل تكون الغاية الحقيقية مقصودة
 لذات سائر الاشياء بقصد بها ولا يلحق ان يقال لما هو المقصود بذاته انه لم يقصد به ذلك ليقال لم طلبت الخير
 والصحة ولم يهربت عن الشر ولا لم وعن الرابع بان القوة المحركة لها غاية واحدة وهي حاله المحرق في مشاكلة
 جوهرها وما اعتقد من النوازم الخارجية والتوابع الضرورية فان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة
 فعل في بعضها بواسطة القوة والغاية الذاتية واحدة قال الشارح في الحاشية على الكارهم للغاية مبنى على ان
 الفاعل لوجود العالم كله هو الواجب تعالى الموصوف بالفاعلية اشانه فلا يكون فعله غاية وغرض فانها متممة لفاعلية
 وهي كالمفهوم سبحانه وان كان فعله لا يتناول عن الفوائد والمصالح لكثرة التي مرجعها الى نظام العالم ونها هو الحق
 عند التحقيق انتهت انت تعلم ان احسان عليهم اشارة فيهم الا انه قد صرح ان لا مورد سكا في عالم طبيعة نهائى ضرورة المادة فقط وليس بها
 غاية هلا ولا كرم ان يكون كانت الموقوفة على هذه المادة فعل كل ما هو على به فيتمتع عند التحقيق في معنى فاعل لا يتجوز قوله فان غرضه من العمل
 الغاية او العلم ان يكون العمل مقتضيه للعلل او كانت لعل العلل الى اعلية الحكاية التي تتصل به عنه لا فاعل كون المسألة
 في غاية ذواته غاية لا يباينها فيكون فاعل كل ما هو واجب سبحانه لانها في ان مبدية مدته في الفاعلية الى معنى فاعل من قد يكون
 في ان مبدية وكل ما يحسن فاعلها يكون فعله غاية في ذاته لا بسبب سائر ما يتبعه بل لكونه غاية في نفسه ليعمل على تقدير ان يكون
 فعله غاية في ذاته لا يكون ان يمتد به الى غيره وعلى تقدير استعداده على ان يمتد به الى غيره في نظامها هو غاية واعية لصدور حكمه والغاية
 وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية لا يمتد بها فاعله له وبهذا ظهر ان القول بان ليس لفعله
 غرض غاية وان فعله تعالى ليس بعلل بها لمراد منه نفي التعليل بما هو غير ذاته ضرورة ان الواجب تعالى يجب
 ان يكون تاما في الفاعلية ولا يلزم منه نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى مطلقا بل علمه تعالى بنظامه الخيرية
 غائية وغرض في الاسباب والالتزام ان العلة الغائية هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات
 الفاعل او المراد بالقتضار المعنى الاعم معنى مطلق عدم الانكسار لا معناه المتبادر والحاصل ان الفاعل لا يجب
 ان يكون غير ذات الفاعل او المراد بالقتضار المعنى الاعم معنى مطلق عدم الانكسار لا معناه المتبادر والحاصل
 ان الفاعل لا يجب ان يكون غير الغاية بل الفاعل والغاية قد يكون واحد فامراده في الغاية من فعله تعالى
 هو ما يكون غير نفس ذاته وقد نفس الشيء في التباينات على هذا المعنى حيث قال ووان انسانا عرف الكمال الذي
 هو واجب لوجوده لذاته ثم كان ملطفا لأمور التي بعد على مثله حتى تكون الامور على غاية النظام فكان عرضة

بالحقيقة واجب الوجود بذاته. لذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الغافل فهو ايضا شاذ والعرض
 ينتهي قى له والحق ان الاشياء بهيئاتها مسبب الاول منسب من قال ان وجود العالم انما هو
 بالاتفاق وقد عرفت حاله والظاهر ان الشا في منسب من انكر ان يكون للجنات والاتفاق معنى وزعم ان اسبابها يمكن
 ان يكون تناوذي الى السبب مساويا او اقلها وذلك لان السبب انما ان يكون من شأنه ان يتاوى الى مسببه
 اوله يكون على الاول كان واجب التاوى اليه فيكون حصول المعلول منه دائما اذ المعلول يتنوع تخلفه عن
 علته تماما فلا يكون ذلك التاوى اتفاقا على الثاني هو متنع التاوى اليه فلا يكون التاوى اتفاقا ايضا لان
 شان الاتفاق ان يكون ممكن التاوى اليه وقد حكى الشيخ في طبقات الشافعية عجم حجة تقرير باننا اذا وجدنا ملوذا
 اسبابا معلومة امتنع ان نتركها ونطلب لها سببا مجهولة من البحث فان من حفر بئر وعشر على كثر جرم ابل انباؤ
 ان البنت السعيدة لحقه وان انزل في رجليه حتى انكسر جزوا بان البنت الشقي لحقه وليس لك فان كل من يحفر
 الدفين يحبه ومن يسيل على زلق في شفير بليقية يسيله ذلك في البير ويقولون لما خرج فلان في السوق ليقف في
 دكانه راسي غريما له فطفر حقه اتفاقا وليس كذلك فان كل من توجه الى مكان وفيه غريمه ولم حسن بصرفانه يراو
 ليس فاعل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا
 حقيقيا مفسرا بغريمه لان نقول يجوز ان يكون الفعل واحدنا يات فتي بل اكثر الافعال لك لكن يعرض ان
 يجعل فاعله تلك الفعل احدى تلك الغايات فاعية فيعطل اكثرها صفة لاني نفس الامر لانه يصح ان يجعل
 غاية ليس لو كان هذا الانسان شاعر مقام الغير هناك كان وصوله اليه غاية له وللمبني بالاتفاق ان يجهو من
 الاول فيقولون ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة اما البسيطة فمعلولاتها معيها وانما الالك ان معيها من قيد
 تامة فيكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة والامركبة فان كان اجتماع اجزائها وانما كان حصول معلولها
 دائما وان كان اكثرها كان حصوله اكثرها ذلك القول في التاوى والما تلي فاختلاف احوال المعلولات في الدوام و
 الاكثرية والتاوى والاتقنة واختلاف احوال اجتماع اجزاء العلة في ذلك اذا عرفت هذا فنقول انه وان كان كلما لا يهتد
 في تحقق سلة جزا من العلة في الظاهر لكنه ربما كان بجزر المحصل الوجودي شيئا واحدا فيصاغت الاثر لا محالة واما
 سائر الامور المعهدة فهي عامة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان انضمام سائر القيود
 مع حصول تلك الغايات وانما قيل ان صدور المعلول من العلة وانما كان الانضمام اكثرها جعل ذلك
 الصدور اكثرها ذلك في التاوى والاتقلى فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائما الوجود وان

ممكن لا بد من استثناء داني الواجب فيدوم به. ام الواجب فيدوم المعلوم لذاته ففصول مصادرات الاسباب
 متعلقة بالحركة والدرية والقمارات الكواكب فيجز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما
 في سائر الحوادث وما ايجد المذكورة فخواها ان الغاية قد يراو بها ان يقبى اليه الشئ كيف كان وقد يراو ما يكون
 مقصودا انما سباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست بغايات بالمعنى الثاني والقول بان الغاية
 وتصميم غايتها الوقوع غير مسلم الا ترى ان الوقوع يجعل بعضها اكثرها وبعضها قليلا فاذا كان اختلاف
 يجعل مما يختلف به حكم الاقلية والكثرية فيجز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا وغير اتفاقيا المذهب الثامن
 ان من الاشياء ما لا يكون متوقفا ومتقربا بالقياس الى شئ لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب
 الحصول ما بقياس الى سبب فيقال له بالقياس الى ذلك الشئ انه كان بالبحث والاتفاق وتغذية ان كل
 سبب لا بد من سبب فاما ان يكون حصوله من سببه دائما او كثيرا او على التساوي او على الرقل فان كان
 على الوجهين الاولين لم ييسر بالتفاني المله ايم فظاهروا اما اكثرى فهو الذي يتوقف استكمال سببه على امر
 فمعه خلف ذلك الامر يختلف عند حصول المعلول وعند حصول المعلول لا يتلخ خلف المعلول عن علته
 التامة قال شري ايضا وانهم مع وجود تلك الامور اسبب الذي لا يتاوى الى السبب لا دائما ولا كثيرا بل سبب
 الاتفاق فان من الامور ما يكون على التساوي كقعوده في وقايته ومنها ما يكون اتفاقيا كجود سببه اصابع
 الانسان وها قد يكونان باعتبار اوجبهين فان انسانا لو احاط بالكل حتى لم يشهد عن علمه شئ لم يكن شئ عنه موجود
 بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما تكون بالاتفاق بالقياس الى من لا يعلم سببها
 واما بالقياس الى من يعلم سببها لم يكن شئ من الموجودات اتفاقيا كما اذا اعتبر الانسان على كثر فانه بالقياس
 الى الاسباب التي ساقته معاثر الى كثر بالاتفاق واما بالقياس الى علم الله تعالى عز وجل والاسباب المتكتمة
 ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان البحث والاتفاق انما ينبغي ان يكون من شأنه ان يكون سببا موديا
 اليه ولكن لا يكون دائما ولا كثيرا واما ما يكون موديا اليه لم يقبل فيه سبب اتفاق مثل قعوده في كسوف الشمس
 فلا يقال قعوده في سبب اتفاق كسوف الشمس فانهم في ذلك انما كانت بالبحث والاتفاق اعلم ان الاتفاق
 وهم من البحث وكانهم لا يتولون البحث الا ما يودى الى شئ يحد به ويكون سببه من ذوى اختيار نطقه واما ما
 طبيعية كالعوادى لشيء فيجعل لغته في المسجد ونفسه في الكنيف فذلك لا يسمى بتقابل كاشا من تلقا نفسه واما
 ان كان محدوثه من مصادرات اسباب طبيعية واردة فانما يسمى بتبا بالقياس الى السبب لا رادى واما بالقياس

الى السبب الطبيعي فلما اختلف بين رواية النجف وسورة التمهيد ان رواية النجف هو ان يكون السبب في اكثر الامور
 غير مودى غاية ذمومة ولكن في حق صاحب مودى الى ذلك وسورة التمهيد هو ان يكون السبب في اكثر الامور مودى الى
 غاية ذمومة واشي الميمون هو الذي قد تكرر حصول اسباب متقدمة عنه حصول الاشياء المشهورة بالذي تكرر حصول سبب
 مشقة عند حصوله فيستمر من حصوله اول حورا اعتيد مكره من ان يخرس من حصوله الثاني عددا اعتيد من اشهر
 فظهر الفرق بين النجف والافاق ورواية النجف وسورة التمهيد والميمون واشهر من قول له وهي ما يتوقف عليه
 الشرع على وجه البصيرة الكاملة اعلم انهم قالوا المقدمة ما يتوقف عليه الشرع في العلم وفسروا ما يعرفه هذه
 او سمي استعديق بموضوعه وغاية ما ورد عليه بان يتوقف الشرع على هذه الامور مما يلبي معنى تصور العلم بوجدها
 واستعديق بفائدة ما واجب بان المراد يتوقف الشرع على هذه الامور لوقف الشرع على وجه البصيرة الكاملة
 واورده عليه علامات انقضاء في بان تعقيد الشرع بالبصيرة الكاملة غير مفيد لان مرتبة البصيرة غير مضبوطة وما فيها
 غير محصور في الامور الثلاثة فلا يكون شئ منها ما يتوقف الشرع بوجدها على وجه البصيرة الكاملة ولا يجوزها بل ان قدرنا لوجدها
 انما هو المقصور بوجدها والتعديق بفائدة ما واجب عنه السيد المحقق قد بان ليس المقصود حصر المقدمة في الامور
 المذكورة ولا حصر البصيرة في مرتبة مفيدة حتى يرادوا لا يبرهان لهم على انحصار المقدمة في الامور الثلاثة او
 لراية فمن طلع على خامس يوجب مرتبة من مراتب البصيرة فله ان يعده من المقدمات ولذا ذكر البعض في المقدمة
 الرؤس ثمانية بل المقصود من تعريف المقدمة حصرها في الامور الثلاثة او الاربعه وبيان كون تلك الامور موجهة
 للبصيرة توجبه ما ذكر في اوائل كتب المنطق من الامور الثلاثة او الاربعه وعنون بالمقدمة وصرح بذلك ان الامور
 الثلاثة او الاربعه المذكورة لما كانت موجهة للبصيرة بكل واحد منها مرتبة لا تحصل الا بها
 كان اشروع على وجه البصيرة موقفا عليها فلهذا ذكر تلك الامور في اوائل الكتب و
 انما حصل ان الامور منهم ما ذكره في بيان التوقف على الامور الثلاثة والاربعه حصر
 المقدمة فيها ومن تعديقهم بما يتوقف عليه اشروع العلم على وجه البصيرة
 ان البصيرة مما تحصل الا بتلك الاشياء بحيث لو لا ما متنع حصولها مع ان معنى
 التوقف على وجه البصيرة عليها ان يتوقف عليها في الجملة بان يكون احد من حدودها تلك الامور تلك وليس مقتضى
 انما ذكره من الوجود يحصل توجبه ايا ذلك الامور في اوائل الكتب فان وجد خامس فلك ان تضم اليها و
 ما قال بعض اعلامه ان انضبطا غير واجب فانما على قصد الصنفين فمن قصد البصيرة على حد جعل المقدمة على

هذا الحد من قصد البصيرة على حد آخر جعل المقدمة على ذلك الحد والحد زائد ونقصانهم في ذلك اعني تصور العلم
 بوجهه آد لا بد للشارع في علمه لما ان تصور وجهه والا كان عالما بالمعقول المطلق وهو محال وان يصديق بغاية
 مرتبة عليه سواها كانت ذلك التصديق جائزا وغير جائز مطابقا وغير مطابق فان اراد الشارع على وجه البصيرة
 فلا بد من تصور وجهه بل من تصور وجهه فمقدرة على مسائله جمالا بمنتهى ان يعلم منه خاصة وعلم ان كل
 مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة فيقدر اذا اوردت عليه مسألة ان يعلم انها منه مقدمة تامة وان يصديق
 بموضوعه وغاية اما الاول فان تمايز العلوم مما هو تمايز الموضوعات فلو لم يعلم موضوع العلم لا يتميز العلم المطلوب
 عند مزيجها تميزا زولا يكون البصيرة في طلبها اما الثاني فلهذا نؤمن بعلم الغاية المقصودة من العلم يكون سعيه في طلبه
 عبثا والجد فيه لغوا وبهذا يظهر في كلام الشارع من المسألة فافهم في ذلك واما مقدمة الكتاب او قال العلامة
 التفتازاني في الطول يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسألة كعرفة حدود موضوعه وغايته ومقدمة الكتاب
 لطائفة من الكلام قدمت امام المقصود لا ارتباطا لباية وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا وعدم فرق لبعض
 بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليم امران احتاجوا في ان ينقص عنها الى الكلف احيانا بيان توقف الشرع
 في مسائل العلم على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني لما ذكر في بعض كتب من ان المقدمة في بيان حد العلم ونقص
 منه وموضوعه زعماء منهم ان هذا عين المقدمة هذا الكلام ولعل الفرق بينها ان مقدمة الكتاب طائفة من الكلام
 التي قدم امام المقصود فلا يصديق تعريف مقدمة الكتاب على ما لم يقدمه وان حصل به الارتباط والانتفاع بمقدمة
 العلم معان مخصوصة نعم يجوز اشتغال مقدمة الكتاب على مقدمة العلم ووجه انتفاع الاشكالين بالفرق المذكور
 ان المقدمة المذكورة مقدمة الكتاب ولا يجب ان يكون مدلولها موقفا على الشرع بل يجوز تأخيرها فانه دفع اليراد
 لادل والظرف بيان المعاني والمنظورات الالفاظ فانفع الثاني واما مكلف الذي احتاجوا اليه في انقص
 عن الاشكالين فهو انهم قاموا في دفع اليراد لادل ان المراد الشرع على وجه البصيرة مع ان الشرع بالبصيرة
 يحصل ما يزيد مما ذكر في ادائل الكتب وبانتقض منه فلا يصديق على الامور المذكورة انه يتوقف عليها الشرع على وجه
 البصيرة عليها لا ان يقال المراد توقف الشرع على نونه بحيث يحصل في ضمن امي فرد كان والمراد توقف حد من
 حدود البصيرة ولا ريب ان الحد الحاصل بالاربعة مثلا يحصل بغيرها من ثلثة او الاثنين او الواحد وفي دفع
 اليراد الثاني ان في تجريدية والمعنى ان هذه مقدمة تجردها نه والثلثة ويستتبط منها اوليها والصفات امي وضع
 المقدمة في كذا فلا يلزم طرفية الشيء لنفسه واعترض عليه السيد المحقق قد في حاشية فوجه منها ان اختراع مقدمة

الكتاب مصطلح جديد لا نقل عليه من كلامهم ولا هو مفهوم من إطلاق قسم واجاب عنه الغاضل اليزدي بان في
 الخلق قصر تجاذبك حيث قال المقدمة هي الجملة التي تقدم البحث من قدم بمخنة تقدم وقد استعيرت لاول كل
 شيء فقبل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام وفيه انه لا يزعم من إطلاق المقدمة على ما ذكر ان يكون
 المقدمة موضوعا معنيين كما زعم العلامة التفتازاني نعم يزعم من كلامهم إطلاق المقدمة على اثنين بالكسر و
 اربعين بالفتح فالجواب ان بعض الامام ان يقوم ما ذكره الامام المعنى واحدا هو الذي سماه مقدمة العلم وهي الادراكات
 ثم توسعوا وطلقوا على ما كانتا فانها ايضا ما يتوقف عليها الشروع ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا باللفظ
 الدالة عليه توسعوا واطبقوا على ما يدل على تلك المدركات لانها ايضا ما يتوقف عليها الشروع عند الافادة وقد مر
 تلك الاحتياط وسعائها على اللفظ الدالة على المقاصد والمعاني المدولة لها وعلى ذاصح الظرفية فانهم ارادوا
 ان اللفظ الدالة عليها والمعاني المدولة لها في تلك المعاني او الادراكات وهذا القدر من الاطلاق سلم وما
 ان المقدمة عندهم معنيين ما يتوقف عليه الشروع مطلقا وعلى وجه البصيرة بل يتوقف عليه لا على مدلولاتها ولا على
 ادراكاتها كما يقع عنه كلام العلامة التفتازاني في شرح الشمسية فليس في كلامه مقوم للاشارة ولا صريح في كلامه
 الاول الموجب لاختراع مقدمة الكتاب قطعا ولا مراد آخر فاجاب ان المراد ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة
 وما قال ان الامر بالبصيرة غير مضبوط فمعرفة جوابه من انه لا يجب الضبط بل الامر فيه محول الى قصد المصنفين
 منها ان ما يرتبط بالمقاصد والنفع فيها يجب تقديم عليها انما يتوقف عليها الشروع في المسائل او افاد بصيرة في
 الشروع ومجرد الارتباط والنفع انما يستدعي كونه مذكورا مع المقاصد لا تقديم عليها وان اعتبر التوقف او البصيرة
 يرجع مقدمة الكتاب الى مقدمة العلم ومنها انه جعل الامور الثلاثة في المطول مقدمة العلم وصرح في شرح الرسالة
 الشمسية بانها ليست مقدمة العلم بل هي مقدمة الكتاب ونفي توقف الشروع في العلم على هذه الامور نفي لا مثبت
 عند المقدمة الكتاب فيحتاج الى ان يحل في قولهم المقدمة في هذا العلم ونائية وموضوعه كما يحتاج اليه من اخبت
 مقدمة العلم قطعا واجاب عنه المحقق الرواني بان مقدمة العلم عبارة عن ادراك البين بالفتح ومقدمة الكتاب
 عبارة عن البين بالكسر والعلامة التفتازاني انما نفى توقف الشروع على هذه الامور من حيث انها بنيات بالكسر
 وكونها مقدمة العلم انما هي من جهة انها ادراكات لبنياتها واما حاصله انه جعل في شرح الرسالة بيان الامور الثلاثة
 مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول ادراك بنياتها مقدمة العلم وانت تعلم ان مقدمة العلم مثبت عند
 العلامة التفتازاني كما يظهر من كلامه في المطول فلا بد ان يكون مغايرا بالذات لمقدمة الكتاب لانه فسر مقدمة

لعلم في المطول بما يتوقف عليه الشرع في العلم واخذ التوقف بالمعنى الحقيقي كما يظهر من عبارة المطول وعن ابي
 في شرح الرسالة على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشرع اذ لو كان التوقف حذو معنى آخر سوى ما هو المشهور
 فلا وجه لاداء عليه كما لا يخفى وفسرته الكتاب بطائفة من الكلام وجعلها عبارة عن الامور المذكورة ونفى توقف
 الشرع عليها وايضا عبارة المطول وهي قوله الثاني ما وقع الى قوله عما يشهد ان هذا هو المقدم اذ يدل تصريحاً على
 ان مقدمته لكتاب غيره شيء مما ان مقدمته العلم فلا معنى للفرق بينهما بالمسبين والمسبين على رتبة اذ يلزم من
 يكون ما يتيه مقدمته الكتاب موقوفاً عليه الشرع وليس كذلك وبالجملة مقدمته الكتاب عنده امر آخر وليس مقدمته العلم
 عبارة عن جهتها وهذا ما قال بعض اللام قد ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني غير صحيح
 فانه يلزم منه ان يكون مبنيات مقدمته الكتاب بما يتوقف عليه الشرع مطلقاً وعلى وجه التسمية والذي يجمع
 العلامة التفاتاً في على اختراع مقدمته الكتاب ان المذكورات مما لا يجمع توقف الشرع المقترن في مقدمته العلم
 عليه فلا بد ان يكون مقدمته الكتاب عنده امر لا يكون المبين به ما يتوقف عليه الشرع فالفرق يكون اذ كل المبين
 مقدمته العلم والمسبين مقدمته الكتاب غير مرضي له ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتوقف ليس هو التوقف
 الحقيقي بل المراد به انه من الصحيح له حمل الفاعل هو صحيح قطعاً واجاب السعيد المحقق قد عن الايراد الثاني بان الكتاب و
 ما يترفيه من المقدمة ان كانت عبارة عن الانتفاضة المعينة الدالة على المعاني المنصوصة فلا إشكال في قولهم المقدمة في حد
 العلم انفر من منه وموضوعه ان معناه كون عبارات في بيان المعاني المذكورة وكذا في قولهم لكتاب الخطاب في علم
 كذا او ابو كذا او فصوله في كذا او كذا مقدمته الكتاب التي هي خبر منه عبارة عن الانتفاضة وانما استتمت تلك الانتفاضة للمقدم
 وتسميته بالمقدمة من حيث انها في بيان ما هو مقدمته العلم واطلاقه على خبره الانتفاضة لا يحتاج الى الاصطلاح وان كان
 عبارة عن معنى من حيث انها دلالة تلك الانتفاضة بوجه قولهم المقدمة من في كذا بان معناه المقدمة بما يتوقف عليه الشرع
 في العلم على التسمية وانه مفهوم كلي منصرف فيما ذكر من ناسخ الكلمة او لربته وانما يسميه بما يشاء الانتفاضة كما قيل
 في الكلي منصرف في هذا الخبرية وناظر في كونه كلفاً وقد يوجد بان مقدمته العلم هي تصور به رسمه والتعريف بموضوعه من حيث
 وليس المذكور في المقدمة خبره لادراكات بل معان يتوصل بها اليها فكانه قيل خبر المعاني في تفصيل خبره لادراكات
 فهي ما هي محتلة لما يخلفه لكتاب واحتمالات الكتاب منصرف في ثلثة الانتفاضة المعاني فلفظ المركب منها
 وضمنا انتقوش منصرفاً او غير منصرف ساقط عن الاعتبار اذ لا يخلو عن غير المصنفين بالانقوش اصلاً فانه يكون الكتاب
 عبارة عن الانتفاضة المنصوصة من حيث والانتفاضة على المعاني المنصوصة اذ كان من ضمن معنفة جمع الانتفاضة المنصوصة والكتاب

ابلية من دون نظري المعاني : بعض وقد يكون عبارة عن معان مخصوصة من حيث عبر عنها بالفاظ مختصة
 وان كان غرض مقصد مقصود على تدوين المعاني فيكون الشرح والذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وقد يكون
 مركبا منها : وان كان المقصود كتابا او ساكنان مقدمة كتاب خبر منه فاقبالا بها فمالاته في له وتخصيص مقدمة
 كتابه ولا فسر معانيه انما هي مقدمة كتب طائفة من العلوم الذي يكر قبل الشروع في المتعاضد منها
 ونقصها فيها والكلام والذكر والارتباط لا يتعمد بها لانها قد بعضها بعض من مقدمة كتاب عما توعد عن الالفاظ
 فقط ولما كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ فمقدمة لغوية وحين المعاني : جدا باعتبار الالفاظ بغيرها فان
 مقدمة كتاب هي المبين بالكسر ومقدمة العلم هي المبين بفتح وزيفه شايح بها بعض المتقين بان تفسير مقدمة
 الكتاب بانسرت له في ثوم مقدمة كتاب وشروطها على المعاني منه في وجوه من كلام من الالفاظ والمعنى
 يوصف بالمراد ان كان المقاصد المعاني بالمراد بوجه من الالفاظ والمعاني منه في تعريف المقدمة : علم من ان
 يكون بالذات وبالعرض وكذا الكلام في المعنى واللفظ واللفظ على المعنوية والمعقول واللفظ على الكلام السليم
 بوجه وعن الحرف والاصوات فاقبال من هذه على الكلام نفس من تفسير اللفظ في هذه الال على المدلول فيصح
 اتفاق الكلام على المعاني ولما نزل في تعريف المقدمة ما كانت اعم من الكلام اللفظي والنفساني فاما اختصاص المقدمة
 كتاب بالالفاظ من حيث هذا الكلام في تعريفها في اللفظ لا يتبادر الى ذهن من الالفاظ وانما يتبادر الى ذهن من
 الى المعاني فخطاب انما هو ان في تعريف مقدمته لكتاب في تعريفها كما ان في تعريفها على اختصاص مقدمته لكتاب المعاني
 كذا في مقدمته لكتاب في تفسيرها ليس على كونها عبارة عن الالفاظ فان قيل فيكون مقدمته اللفظي بفتح المبين بالكسر مقدمته العلم بفتح
 او لا مبينها بفتح يلزم تخصيص مقدمته لكتاب بالالفاظ وان المبين بالكسر ليس اللفظي يقال المبين بالكسر ليس مخصوص
 في اللفظ بل معنى فيه من حيث التعبير باللفظ المبين لنفسه وانما قد عرفت انما لا يصح القول بان المقاصد الالفاظ
 بين المبين والمبين على رضى العلماء ان في اللفظ من كل ما ان مقدمته الكتاب على الالفاظ بل على المعاني
 ومقدمته العلم عبارة عن المعاني المدلول بها فاقبال ولا تنقل قولك فاقبالا منها بحسب المقصود : يعني ان كان
 مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني فخطابا لغيرها من مقدمته العلم ومقدمته الكتاب انما هو بحسب المقصود فاقبالا
 مقدمة الكتاب طائفة من المعاني قدمت مام المقصود به ارتباطها بوجه في مقدمته العلم الالفاظ كذا في
 يتوقف عليه الشروع في السائل فمقدمة العلم عبارة عن الالفاظ ومقدمته الكتاب عبارة عن المعاني التي يتوقف
 بها تلك الالفاظ : علم والمعادى متحدان بالذات متفكران بالاعتبار والاولى بان مقدمته الكتاب على تقدير

وكونها عبارة عن معنى ليس عبارة عن معنى من حيث هي بل عبارة عن معنى بتعبيرها باللفظ واما بانها من هذه الحيثية ليست بمعلومة
 مقدمة العلم او معلومة بانها هي نفس المعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية واجيب عنه بان احد ذلك
 مرفوع وكذا ان ذلك من الغاية من حيث لتعبيرها باللفظ متحد مع نفسه من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية والطبيعية
 من حيث هي مرتبة للعلوم والمعلوم متحد مع العلم في لاسوا شائكة من حيث التعبير باللفظ التي هي مقدمة الكتاب
 متحد بها من حيث لفظها بالذات من الذي هو مرتبة العلم بان على ان متحدة المتحد فتلك يكون التاخر بينها الا بحسب المفهوم
 بحسب المصدق وانما حصل ان الحيثية المدخولة مع المعاني هي من حيث انها لولاه اللفظ المتضمنة ليست
 جزءا من مقدمة الكتاب بل هي في التعبير واللفظ فقط دون اللفظ والمعبر عنه والمعاني المتضمنة مع هذه الحيثية متحدة
 مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكها والمتحد مع متحد متحد وانت تعلم ان هذا انما يتم لو كان معلوم
 عبارة عن الصورة الخامسة المتحدة مع المعلوم وكان التصديق قسما من العلم وعلى تقدير كون العلم متافرا للعلم
 سواء كان جليلا من كماله او كماله كما هو سبب المعنى وعن المثال المحاك عن المعلوم وكذا على تقدير كون التصديق كيفية
 غير ادركية لاحقة عقيب الادراك المعبر عنها بالادمان كما ذميب لثابت لا يكون التاخر بينها بحسب المفهوم فقط بل
 بحسب المصدق ايضا او مجموع التصور بوجها والتصديق بالموضوع والغاية ليس متحد مع نفس المعاني ضرورة ان
 مجموع متحد وغير متحد غير متحد واذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن اللفظ او عن مجموع اللفظ والمعاني في التاخر
 بينها بحسب المفهوم والصدق كليهما اذ لا يصح احدهما على الاخر ولا على مجموع المركب منه ومن الاخر فافهم قوله
 والاولى ان يعد مباحث اللفظ وذلك لان مباحث اللفظ توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق اللفظ
 واستفادة منه في حاشي شرح المطالع فان بعض نظري كل من ذلك ان طريق اللفظ والاستفادة لا لا لو كان شروع فيه
 بطريق الكتاب نفسه فاما حجة في اللفظ او سبب في ذلك فبما كانت مباحث لبقية في شروع فتعلم عن يادتها وعرض طلبة مباحث
 اللفظ فتغير بطريق نفس هي حيث كان من جهة مباحث لغير ان لا تلتزم بموجوب في الحدود اتمامه كلا وبعضا وبين ذلك
 يتوقف على تفسير اللفظ وبيان قسامها وذلك من مباحث اللفظ وايضا تصور كليات الخمس من المعاني
 المصروفة فيتوقف على قسم اللفظ الى المفرد والمركب وايضا يحجب الاخر عن استعمال اللفظ المجازية والمشاركة
 في التعريفات الالهية لقرينة فيحتلج في تعريف الحقيقة والمجاز والمشاركة وايضا معرفة الادوات لها من قبل في
 معرفة انقسام مقتضية باعتبار الرابطة التي هي من جملة الادوات الى ثنائية وثلاثية الى غير ذلك فافهم قوله
 متعلقة باللفظ نفع في تحصيل العلم المطلوب واجيب بان دلالة التزام بل المتضمن والمطابقة اليها انما تعتبر

في التعريف، لفظي المسمى هو ما تارة والاستغارة واعتبار المعاني المفردة في تعريف الكليات غير واجب انما هو
 للمسهولة ولا لغة النفس باللفظ واللفظ في التقسيم المذكور ان يقال صورة المحاصلة اما ان يمنع عن فرض المشتركة
 اولاً وذلك انما هو المشترك انما هو في التعريف، لفظي وذلك تقسيم القضية الى ثنائية وثلاثية انما هو للقضية المفردة
 واما مستوية فليس لها تقسيم ولعل انما قال اسمها المختص قد ان تفضل المعاني فلما تختلف وتختلف عن تحصيل
 اللفظ وكانت المفكرين احيى نفسه باللفظ تحليلة ولو اردت تجريد بعضها شكل الامر فاعلم هذا الفن وحصول غرضه
 محتاج الى مباحث اللفظ خصوصاً من اللغة التي دون بها الالفاظ كانت مسائله قانونية اخذوا مباحث
 اللفظ على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واوردوا في مقدمات الشروع لئلا تكون حشوية عن بعض
 بالكلية وايضا سلك يحتاج الى تغيير اذا دون بلغة اخرى لانه قد يكون تعلمه بلغة واستعماله لتحصيل المجهولات
 بلغة اخرى قوله ويقبر بيان شرف العلم او شرف العلم قد يكون يكون موضوعه اشرف وقد يكون يكون
 دلالة وثيق واخوي وقد يكون يكون غاية الحق قال اسمها المختص قد جعل من المقدمة ايضاً بيان مرتبة العلم
 فيما بين العلوم وبيان العلوم وبيان شرفه وبيان واضحه وبيان وجوب تسمية باسمه و... شارة الى مسائل اجازة
 فبذلك امور ثلثة ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تمييز وعند الحاسب والزيادة تسمية في طلب وجه
 منها متعلق بطريق افتادته واستغارته، عني مباحث اللفظ واللفظ في التعليم ان يذكر كما بدأ اولاً وقد كفي
 بعضها وما جبر في شيء من ذلك اذ لا ضرورة هناك الا في تصور بوجها والتصديق لفاضة ما قولاً ومرتبة بين
 بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم بان بين مرتبة تعليم وتعلم فاما ان يقال ان مرتبة العلم لا كفي ان يعلم لطلب
 والرياضى واما مرتبة اسطق فقال العذمة الشيرازي في شرح تكملة الاشراق مرتبة ان يقرب بعد تهذيب الفناق
 وتقويم الفخر بعض الرياضيات كالمهندسة والمساب... الاول فلما قال بقراط في كتاب الفصول لبدن الذي
 ليس بالشيء كماله وانه تزايد وشره وياك... ان من لم يهذب فلا قيمة ولم يتطهر اعراقهم اذ اشرعوا في المنطق
 سلكوا سبيل الفضل وخطر في سلك الجهال ونحو ان يكونوا مع الجاهل وتقدموا اذل الطاعة فعملوا الاعمال
 الطاهرة والاقوال الظاهرة من البدائع التي وروت بها الشرائع وبرآؤاتهم والحق تحت اقدارهم متممات لغيرهم
 حجة ومبطلين اجل تهمته وحيث ان الحكمة ترك الصور وان كان اسطوارها فيها يتحقق معاني الاشياء دون
 صورها وبما يستمرها يطلع على تحقيق الامور دون صورها ولا يخطر ببالها ان الصور مرتبطة ببعضها وتطووا الاشياء
 مبنية على خفاؤها وان الحقيقة ترك الملاحظة العمل لا ترك العمل كما قالوا والله سبحانه وبهرطالاه في نصف منهم يوم

تتلى سريرة وتبدى الضمائر فانهم اجمع الطوائف عن انكار عقيدة وظهر المعاندين بهم سريرة واما الثاني فليست
النسب اعم اليه انبريان وقال المحقق الدواني يجب تاخره في زمانا من اذن تعلم قد يصلح من العلوم الادبية
لما شاع من كون المتأدين بالغة العربية قال المصنف بعد تصور عقل ان يراى بالقصور مطلق مثل حقيقة
اشي عند المدرك فهو شامل للمصنوع والمضموري كليهما كما قال المحقق الطوسي في شرح لاشارات في شرح
قول الشيخ وراك اشى هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك اشى المدرك اما ان يكون ماديا ول يكون فان
كان ماديا فحقيقته متمثلة هي صورة منتزعة عن نفس حقيقته الخارجية شرعا وان كان مفارقة فلا يحتاج الى تنزيح
فقط هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول بامر من ويقال مثل كذا عند كذا او احضر متقبلا عنده ونفسه او بشان قال
الحاكم الادراك اما ان يكون لمايات او ادراك المجردة اما ادراك مساويات فتصوره منتزعة عن الحقيقة الخارجية واما ادراك
بجودات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجية عن ادراك المجردة غير خارجية خالصة ادراك مجردات خارجية فيكون حصول صورتها
الكل لا حاجة فيها الى تنزيح واما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضورها فتقول الشيخ هو ان يكون حقيقة
تتمثل عند المدرك متناول لمقسم اول والمقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول امثال حتى لا
يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة اشى اما بنفسها او بشانها انتهى وانه نفس على ان
استصور معنى مثل حقيقة اشى عند مدرك متناول بعلم المضموري انما ليس فمتمم بالعلم المضمون ولكن ان نفس
استصور بحضور صورة اشى عند العقل واما صورة ان احصت من شى عند عقل فان الحصول واستصور كما مر في
واشئى يسمى صورة من حيث الحضور العلى لا من حيث الوجود لذى نتي فتم كما صرح به بعض المدققين من يصعد في
الحصول على الحضور والحاصل على الى نفس فليست العلم الحصول والمضموري كليهما فيكون استصور مرادفا للعلم المطلق
اشئى للمحصل والمضموري ضرورة ان معنى التمثل وكذا الحصول ليس مما يختص بالعلم الحصول حتى لا يتناول
العلم المضموري ويحتمل ان يرد بان تصور حصول شى بشانها كما هو المتعارف في ايمان المتأخرين قاما ان يراى بالعلم
والعلم الحصول اطلاقا للعلم وادنى الخاص والتعريف يجوز ان يكون بهذا العلم الخاص فهو تعريف ثاقبى بالعلم
ويجوز ان يكون للعلم مطلق المقبول في ضمن العقيدة فيكون اذ يادفقه بقوله تعالى على كون استصور مرادفا للعلم الحصول واما
ان يادفقه مطلق العلم اشئى للمضموري في التعريف فاما هو مطلق العلم وادى لفظ التمثل فيكون ان لم يتم للتصور
استصديق انما هو العلم الحصول مطلق العلم اشئى للمضموري فيكون التعريفين لا يكون اذ يادفقه التفسير
على مرادف المطلق العلم ضرورة ان استصور بالمعنى المذكور ليس مرادفا لمطلق العلم بل هو مرادف للعلم الحصول

ان سئل انفس التصور بالتفسير الاول كما هو الشاير من التعريف المذكور في المتن يكون ازدياد لفظ التصور للتبني
 على كونه مرادفاً لمطلق العلم اشكال لمضموري ايضاً وان قسم بالتفسير الثاني قائماً ان يكون ازدياد للتبني على
 كونه مرادفاً للعلم المحصولي ضرورة ان التصور بتركيبه ليس هو مطلق العلم بل هو كونه كالمعروف او بالتبني على ان
 القسم للتصوير والتفريق بالتحقيق انما هو العلم المحصولي وهو مطلق العلم مقسم بعرض في ضمن العلم المحصولي وبه كونه
 طهران ما كان بعض الامثلة قد انشأ عبارة لمسود على ان التصور مرادف لمطلق علمه اشكال لمضموري لغز
 وان ظهر مرادفة للمحصولي كما هو مفسر في كلامه لبعض قائماً ان يكتلف ويقال المراد بالعلم العلم الذي هو مورد القسمة
 بقية تبني تقسيمه ويقال ان يرى عدة التقديم تصوراً مقسمه فيا فاما ان يرى ان المقسمين مطلقاً متساوياً فيصير في التصور
 ويقال على ما اطلع على كونه مرادفاً لمطلق العلم من كل مرادفات هذا فنحن ان لم نطلع على ما سئل على ان يفتي قوله
 ان تبنيها آية قد نفس العلامة الرزقي وغيره من المحققين على ان مقصوره ردت للعلم الذي هو مورد القسمة اني قد و
 والصدقي في تقسيم العلم في تسوية فقط وتصور معه حكمه كما وقع في كلامه اكثر من مرار في صريحه على ان مقصوره ردت
 للعلم الذي هو مورد القسمة وهو مشترك بين الذين اتسموا بنسبة تارة بعد تارة وانما كان المقسمين متساويين
 المحقق قد ان يقال بعد من مشترك بين قسمي امر آخر فغيره تارة بعد تارة بعد من الذين اتسموا بنسبة تارة بعد تارة
 تارة اخرى باخرتها وفيها اشكال المساواة والعموم مطلق وبالجملة لا يزم من ان تقارنهما في اتحاد مفهومهما حتى يلزم
 لتفاوت قايمة قايمة او على مفسدة واعلم انهم قد اتفقوا على ان المقسمين ان التصور والتصديق ليس الا العلم كونه
 الا غير تصور ايضاً على ان المقسمين ليس الا العلم كونه في الحوادث واما تقديم والتصوري سواء
 كان حادثاً او قايمة تصديقات ببداهة والنظرية كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى وانما المقسمين ان كون العلم المحصولي
 تقديم تصوراً وتصديقاً فبسبب الاشترار ومنهم الشايع ايضاً الى كونه تصوراً وتصديقاً وتوهم بعض ومنهم صاحب
 القسمة ان العلم المحصولي الذي له يكون تصوراً وتصديقاً فاعلم ان تخصيص بالحوادث عند الاولين هو انقسام
 في البداهة والنظرية عند الآخرين هو انقسام الى تصور والتصديق مستند الاولون على ما ذهبوا اليه
 بوجوده من ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت العلم كما سيجي ان شاء الله تعالى والتميم
 لحدوث من غيرهما ان العلم ان كان مسبوقاً بالعدم في الحوادث والافهوتقديم وختلاف العوارض لا يستلزم ختلاف
 محققين فتنوع العلم في بين النوعين لا يتوقف على عوارض العوارض فيكون العلم تقديم ايضاً تصوراً وتصديقاً فانه
 ان مرادف يكون كاستباده لا كاستباده بديهياً وخيراً ومنها ان تصور الاشياء مرادفة في مساوياً اعاليه بالتفريق

فعله منتهى ورتسام تصور شبيه بها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي
 لا يتخلو اما ان يكون اذعانا للنسبة او لا فانه اول هو التصديق والثاني هو التصور ومنها ما فاد بعض الاعلام قد ان
 لمبادي العالمية بل تعلم تصديقا ام لا على الثاني يلزم الجهل وعلى الاول بل هي مصدقة لها ام لا على الثاني يلزم
 الجهل ايضا وعلى الاول يكون علومها تصديقات والعلوم بان علومها تصدقت بالتصديق والكذب بل هي عين نفس
 الامم سيحل فصار تصديقا على قول الاخرين ولا يوافق العلم القديمة تصورات وتصديقات كانت بدئية
 ونظرية يفرض ضرورة ان تصور والتصديق مختلفان بالبدهي والمنطري مع انهما لا تصدق بالبدهة والنظرية فلا
 تكون تصورات وتصديقات ايضا الى هذا اشار الشارح بقوله نظرا الى اختصاص التصور والتصديق آه ويرد عليه
 ورودا ظاهر من اختصاص التصور والتصديق بالبدهي والمنطري في حين المنع بل في حين البطلان ودعوى الضرورة
 غير مسموح ثانيا لو كان المقصد للتصور والتصديق مطلقا لمحصل حادثا كان او قدما يلزم تخصيص مرة بعد
 اخرى عين القسم لعلوم التصور والتصديق الى البدهي والمنطري وفيه لا استثناء في تخصيص مرة بعد اخرى
 اصلا لاسيما اذا قلنا ضرورة البرهان وجهت قد يقضى البرهان كون التصور والتصديق نوعين من مطلقا حصول
 حادثا كان او قدما وانهما انما تصدق بالبدهة والنظرية فاما على راي من يقول ان انما تصدق بالبدهة يستلزم
 ان تصدق بالنظرية فاعلى راي اشار فاعلم والمحمولية القديمة بدئية وانما تصدق بالبدهة عند الاستلزام
 ان تصدق بالنظرية كما سبق في بيانه الشارح تصديقا فالحق ان العلوم الحصولية القديمة تصورات وتصديقات
 وتصديقات من ينكر كون العلم حصولي تصورات وتصديقات من جهة اطلاق لفظ التصور والتصديق على العلم الحصولي
 اقيم ان معنى حقيقة هذا لا يبدى نفا وبما ذكرنا ظهر سقوط ما قال صاحب مقبات في القيس التاسع بعلم
 الحصول وهو العلم لا تصدق على الحقيقة في النظرية الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والعلم لا تصدق على
 المنجبر كعلم العقول لفعالة الغير منسوخة عن ذاتها بحسب لوجور ايجتي في النظرية الاولى واما حصولي وهو علم
 النفس لما قلنا بذاتها فاعلم حصولي والعلم لا تصدق على الغير متجدد بل يصح ان بالتصور والتصديق ولا يشك ان
 اليها واعلم ان شيخنا مقتول نظرا ان الغرض العلمي يقتضي انما بالعلم الحصولي الحادث ذهب الى انه منقسم
 للتصور والتصديق واما بعض العلم في بعض حاشية بما حصل ان علم الباري سبحانه وكذا علم العقول انما
 مطلقا حصولية منه والحصولي ما يكون تصور اول تصديقا بل التصور والتصديق لا يكونان الا حصوليين الحصوليين
 لا يكون عندنا احادنا فندخل على الشيخ بكلامه ان هذا امر لا خلاف في التسويات النظام الموجود في عالم

لا يصدر عن جراف مفضض نفس المبادئ العلمية تشل صوراً إذ يمكن على العقول تصور فعله المبادى بكنية نظام
الكل وما يجب ان يكون هو العناية وفي الاول لا يريد على ذاته وفي العقول يكون ان يكون لنفسه كذا معلل بالتجرب
عن المادّة وعدم الحجاب بينها وبين مباديها ووزنها وامكان الانتعاش وبذلك نفس منه على ان علمه يعقون بما سوى
ذواتها وصفاتها ليس بمضوري بل هو علم حصول محمول محصور بها ونقوشها فيها ولو سلم ان علم العقول بما سوى ذاتها
وصفاتها محصورى عند فانها فيها تحتها لا فيما فوقها وازا يلزم ان يكون علم السافل للعالم محصوراً مع ان حساب
لا شرق قد صرح في كتبه بان المحصور بتدرج التسلط والادراك بقدر المحصور وازا تسلط للسافل على العالي فكيف
يكون ادراك السافل للعالم محصوراً بانهم بينا كلهم من وجهين الاول بنهم قد صرحوا عن خروجهم ان العلم المحصورى
لا يكون تصور او تصديقاً وبذا لا يصلح على ما قالوا ان علم العلم محصورى وان العلم والمعلوم في المحصورى متحدان
ذاتاً و اعتباراً اذ يلزم على ذلك ان يكون العلم محصورى تصوراً وتصديقاً بل بهيئاً ونظراً ايضاً ولا ينفع القول بان علم
العلمه اعتباراً ان الاول كونه مبدءاً لا كشكاً نفسه وهو بهذا الاعتبار علم محصورى ليس بتصور ولا تصديق وانما
كونه محصوراً هو غير العلم وصفاته وهو بهذا الاعتبار علم حصولى وينقسم الى تصور وتصديق وذلك لان التصور
وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان تكون الحقيقة المتصورة به او كذا الحقيقة التصديقية باعتبار تصور
و تصديقاً باعتبار اخرنا يكون تصور او تصديقاً وايضاً اتحاد المذوات يستلزم اتحاد لوازمها اذا كان العلم
الحصولى والمحصورى متحدين ذاتاً و اعتباراً اذ يلزم كون العلم المحصورى متصفاً بالبدئية والنظرية ايضاً فضلاً عن كونه
تصوراً وتصديقاً وانما في القطن بعض من قد سبقنا بالزمان وان كان محصوراً عن مثله من قبيل رمية من
غيرهم وهو ان الشاهدات من اقسام اسدييات اتفاقاً لم تختلف في الزمان وقد قسمها الشيخ في الاشادات
الى ثلثة اقسام وتقصيلة على ما قال المحقق الطوسي في شرحه ان ثلثة اصناف احدها ما نجد بجواسمنا مظاهر
كما يحكم بان اشارة والتأني ما نجد بجواسمنا الباطنة وهي القضايا العقلية بتأني قوى غير خمس الشاير
وانما ثلث ما نجد ونشعره بالآلة كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا ولا نحس في ان شعورنا يتعلق
بوجود ذواتنا وافعال ذواتنا نوع من العلم المذى يسمى تصديقاً وريب ان كل تصديق لا بد فيه من التصور
والتصور بهما ليس مستغافراً لا من جنس ذواته فيكون نفسه المتصورة متصديق مطلق العلم الشامل للمحصورى
ايضاً وبهذا يظهر ان قول الشارح لا مطلق العلم الشامل آه محتمل بحيث بقى الكلام في العلم الى حجب سبحانه فالظاهر من
كل ما تبين ان لا يكون تصور ولا تصديقاً وعلل التحقيق بان بعض اعلامه ان انكار كون علمه سبحانه تصديقاً مع

كونه كذا لانه تعالى اخرج نفسه بانه عليه وجه العلم في المنة التصديق المطابق للثابت الجازم وفي الحديث ان الله
 صدقك يا زيد باطل في نفسه يعني ان علمه بباري تعالى مطابق لما نؤمنه عليه في نفسه والزم الجمل وهو عالم
 بانه متتابع وموافق للتصديق نعم مقصور والتصديق في علمه بباري تعالى ليس مشكك مستور والتصديق فينا صفتان
 ثابتتان في كتمان بناء وما في باري تعالى نفس ذاته التصديق للمصادوق كما ان ذاته تعالى مقصور للمفردات فان
 التصديق امر يكون مبدئيا لا يكشف الثبوت لو فني بحيث لا يبقى احتمال لتعريفه في ذاته كيمية يعبر عنها بالكرام
 بالغارسية واما فيه سبحانه نفس ذاته مبدئيا لهذا النحو من انما يكشف به كذا وهو في غاية التحقيق ومثاله في
 قوله فان نشاط العالمات او قد عرفت فيما سبق ان مناه لعالية عنه يكون الشيء مجرد في ذاته غير قائم بما ذكره
 موضوع كالحقول المجردة والنفوس الناطقة لان تجرد عمل عامل كالصورة المأخوذة من الامر المعنى المجردة
 عن المادة تعمل التمثل ومساط العلوية كون الشيء موجودا بالفعل لذات المجردة ولذا صار علم نفس ذاتها وصفا
 حضوره بان ذاتها وصفا لها حاضرة عند بلا واسطة الصورة وكذا علم مجردات العلوية بذواتها وصفا لها حضوره
 لان ذواتها وصفا لها بغير واسطة عند ذواتها بصورة وانما عليها بما سوى ذواتها وصفا لها فليس بحضوره بل بحضور
 حصول لان مناه العلم على ذاته شيئا وهو ان يكون المعلوم النفس العالم ونعتا له او معلوم ودون سائر
 الجازات ليست عينها مجردات احادية ولا نغوتا لها انما الاشتباه في كونها معلولات والتعريف فيها معلولات
 للمبدء الاول بل ذكره وانما مجردات لعالية ومناطق في غيبه وليست في طائفة باعلة والشيء ثمانية عند لعلة
 الجعالة لا عند غير من العمل فيكون علم مجردات بما سوى ذواتها وصفا لها حضوره بل بحضوره كالمشايخ وفيه
 كلام من وجوده اول ان لا نسلم ان الاشياء لا يكون حاضرة ارا عند علتها الجعالة لا عند غير من العمل بل يجوز
 حضورها عند غير لعلة الجعالة ايضا كما قال المحقق الطوسي في مشيخ الاشارات ان الجحير عقليته نفس ما ليس
 بمعالولات لها بمحصل صورها فيها وقد فصله المحاكم بان الجحير العقليته بما يعتقد من تغفل مد بها صفا بمعلولاتها
 وهو عين معلوماتها وانما علمها بما عد معلولاتها علمها بالله تعالى وعلمها بالمعدومات فان هذا المعنى يكون بمحصل
 صورها على طريق لا شريك من سائر الاول بذاته وانه ينفى انه سرى في ان علم مجردات بما سوى ذواتها وصفا لها
 من معلولاتها علم حضوره الثاني ان الغرض بهذا اثبات كون لعلة التسمية اعني علوم مجردات بما سوى ذواتها
 وصفا لها لتصوره ونفسه نيات واشبات كون علومها بما سوى ذواتها وصفا لها حصوله لا ينفى بذلك ان يخص
 لا يكره كون علومها معلومية ان يقان انه ذكرا كانت علومها بما سوى ذواتها وصفا لها حصوله فلا يخلو اما ان يكون

ذلك العلم المحصول حكاية عن شيء أم لا فالأول هو التصديق والثاني هو التصور كما عرفت الثالث أن كون حصول معلول
لعلة بحسب وجوده ويعني مثاقفاً للعلم المحصورى إنما اختصره صاحب الأشعرى وقد تبعه المحقق الطوسي كما سبق
من نقل كلامه من أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله أو تباعاً المشائية
لا يسلمونه ويقولون أن كون الحصول للفاعل أو كونه أقوى من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول لأوكد
علماً يجوز أن يكون تحقق العلم موقوفاً والاعتقاد كما صرح به المحقق الدواني وغيره فيستقلوا من أن كون الشيء ماثلاً
يفتضى وجود ذلك الشيء للعالم ووجود العلول في الخارج وإن كان لا يلزم لوجود العلة فهو لا يثبت بالعللة لا بحسب
هذا الخ من الوجود ولا نسهم أن هذا الارتباط معصم للعلم بل لفاعل أن يقول قد كان يقال أن نسبة السواد إلى قابله
بالمكان وفي فاعله بالوجوب والنسبة الأولى متناهية لثبات فلان يكون الثانية متناهية لثبات بالطريق
الأولى وهذا مال يقول به ما قل من العلم بالشيء يقتضى نسبة مخصوصة ولا يجزى تحقيق نسبة أخرى وإن كانت أوكد
من تلك النسبة راجح أن العلة ما كانت سبباً للعلم مقارئة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوراً عاماً بل حضوراً
الشيء عند المدرك لا يكون حضوراً مجرداً كونه مبدءاً لقياسه وقياس العلة على الصورة وإزالة الاستبعاد بذلك لقياس
مستبعد بها في الصورة عين هيئة المعلوم أو شجرة ومثاله وليست العلة حقيقة العلول ولا مثلاً لما كذا في قياسها
على الصورة قياس فهي مع ظهور الفارق الخامس أن القول بأن الشيء إنما يكون حاضراً عند العلة إنما عليه أنه
غير با من العلة والمجرات ليست عللاً جائلة لها كثرات. ناهي وسائط في الغرض فلا يكون عليها ما سوى ذواتها
وصفاً لها حضوراً مثاقفاً لما صرح به في بعض حواشي هذا الشرح في منتخب علم الواجب كما مر نقلاً من أن مجرد المعاشية
بين مجردين مستلزم لكون علم أحدهما بالآخر حضوراً أو على هذا التقدير يكون عدم المجزوات بعضها البعض حضوراً وكذا
يكون علم المجزوات بنفسها انما طرفة البصر حضوراً فلا يكون العلم المحصورى بالمجزوات متحققاً بذواتها وصفاً قابلاً
يكون عليها ما سوى ذواتها وصفاً لها يفر حضوراً ويكون العلول المجزوات حاضراً عند غير عللة الجائلة اليه فيبطل علماً
عنى به نفسه في هذا المقام كما ينبغي على ذوي الإحلام قوله وإن كانت بصورة أو علم فهم قد يستدلوا على ارتسام
سواء لا شيئاً في المجزوات العالمة بأن النفس بالقياس إلى معقولاتها ثلث أحوال أدرك وزجول ونسيان
فإن أدرك من حصول الصورة المعقولة في النفس والذمير عبارة عن زوال الصورة عن النفس مع إمكان
لحظة فهو عدمها عندك بصورة فيها لا من كل الوجود بل مع إمكان وجودها في أي وقت شاء من غير تحريم كسب جديد
ونسيان زوال الصورة المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن لحظتها لا مع تحريم كسب جديد فهو عدم مطلق للصورة

في النفس فيها شيء غير المذرك فانظر للمذرك تكون الصورة موجودة فيه ولا يمكن ان يكون ذلك الشيء جسما او جسمانيا
 من القوة الجسمانية قابلة للعقود في الاجزاء وليس هو نفسا لان النفس من حيث هي نفس بالقوة في المعقولات
 في بعض الاحوال والاقوات لذلك تلاحظ الصور العقلية في اى وقت شاء فلما كانت خزنة الصور هي النفس
 لم تكن تلك فاذن هي موجودة في قسم في المعقولات بالفعل ليس بحجم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال ثبتت
 ان الصور الكلية باسرها مفردات كانت او عقودا صواب كانت وكذا وبمرسومة في العقل الفعال ومخرجة فيه
 وما قال بعض الاعلام قد ان كون العقل الفعال خزنة المعقولات المذمومة او المنسية انما هو على راي اشتائية وبها
 عند الاشرافية فها قالوا ان علم العقول حضوري ما يمكن ان تكون العقول خزنة لها والا يلزم ان يكون علمها حضوريا
 فثبتها عند جميع النفوس شكلية فالظاهر انه رجم بالغيب ومنى على زعمهم ان صاحب الاشراق وغيره من تلاميذ
 الاشرافية قالون يكون علم العقول العالية مطلقا حضوريا مع انك قد عرفت من كلام الشيخ المقتول الذي قلنا
 سابقا من التلويحات انه قد يحول الصور في المجردات العالية على ان النفس من حيث هي نفس سواء كانت
 فكرية او غير فكرية لا يمكن ان تكون خزنة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح اشارات ويعلم انه يظهر من كلام
 المحقق الطوسي وغيره ان الصورة في حالة الذبول موجودة في الخزنة وفي حالة السريان غير موجودة فيها ولا
 فكان مذموم والسريان ممدود هذا الفرق بما يصح في المحسوسات وفي المعقولات فالفرق بين الذبول والسريان
 ان النفس يمكن في ادراكه ان يتجسم كسب جديد هذا المعنى يتحقق في العقولات بمرور الصور عن امدك مع ذل
 المناسبة بين المذموم وبين خزنة تلك الصور في صورة السريان وذلك بان امدك مع تغير المناسبة بين المذموم
 وبين خزنتها بحيث متى شئت النفس وانفتحت الى تلك الصور فصنعت تلك الصور عليها في حالة الذبول فلا يرد انه
 يلزم في صورة السريان زوال الصورة عن العقل الفعال مع انه نافذ لا صواب ولا يلزم جماع النقيضين اذا
 كانت بعض المعقولات تنسب بالقياس الى بعض النفوس وذمومة بالقياس الى بعضها فيلزم زوال تلك المعقولات
 عن بعض الافعال عين طريق السريان عليها وتبقى فيها مع الفريان الذبول عليها وموجع للنقيضين ويعقل علم
 قد سبنا تحقيق شريف وتقرير على ما افيد ان كان استعداد بنفس تفصيل الصور بتدرج مختلف بالشدة والضعف
 والقرب ليدرك استعداده بتحصيل صورة ثانيا مختلفة بالشدة والضعف والقرب البعد فانه يؤول عياذ عن الال بصورة عن المذموم
 مع نفس مستعد تفصيلها استعدادا قريبا استعدادا بعيدا وسيا وسيا عن الالهة عن المذموم مع عدم الاستعداد القريب
 فطريق الذبول السريان على معقولات نفس ليس بل على جبرتها في المجررات انما يجب ان يكون على الذبول السريان خزنة هذا

فضلا عن ان يكون هي الجوهر المجردة ومتم دليل ثبات على وجود المجردات فتدل عن اختزال المعقولات فيها
 قولهم نشأ بها بالنسبة او لما ثبت ان علم المجردات بما سوى ذواتها ونسقتها بها حصولها وتطابقها مع العلم المحسوس فيقسم
 الى التصور والتقدير معا عرفت انه لا يخاد اما ان يكون صورة الحكاية بما هي ملك او غيرا فالاول هو التصديق والآخر
 هو تصور فبعد بيان كون علومها خصوصية راجعة الى بيان انقسامها الى التصور والتقدير ولذا فرغ عليه ان
 شأنها بالنسبة الى الكواذب مجردا لا يتسام على سبيل الاختزال وبالنسبة الى الصواب فقط والتقدير جميعا فله
 يتبين ان صريح قوله نشأ بها او على ما قد نفي صحيحا في علم المجردات يكون تصور والتقدير جميعا حتى
 يفرغ عليه ما فرغ من ان شأنها بالنسبة الى الكواذب فقط وبالنسبة الى الصواب فقط والتقدير جميعا
 وبها فوعدا قول المحقق ارداني في حاشي مشروعي التجريد في جواب الاشكال المتعلق بان الذهول والسيان
 بعرض ان كواذب المعقولات كما انها يعرضان تصوراتها فيلزم انقسام الكواذب في اعتبار النعال ان خزنة
 المعقولات كلها هو العقل الفعال فالطابق لما رتبته فيه من حيث تصديقه معادق ذلك الكواذب ان كانت
 مرتبطة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون معادقا لها فان الحافظة لا يلزم ان يكون معادقا لها فيحفظه وان
 يكون معادقا له الا ترى ان الخيال خزنة للتصور ليس مركزا لها عند فهم الحافظة تحزن المعاني ولا تتركها فيجوز
 ان يكون شأن العقل الفعال مع الصواب فقط والتقدير ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك راسخ من
 مشروعي التي هي من توابع اعادة اليعمال لا معنى للعلم باحصول مجرد مجرد قائم بذاته فيكون العقل الفعال عالما به
 بان القول بذاته انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور استلزامه حصول التصديق به وهو حاصل ان الخزنة
 تحفظ المعاني التي تتعلق بها القصد ذلك لستلزم تصور ما ولا يلزم منه حصول التصديق بها في الكلام وهو
 نفس في ان شأن العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب انما هو الحفظ والتصور لا الحفظ فقط بدون الادراك و
 التصور وبالنسبة الى الصواب فقط والتقدير جميعا وقال في رساله منقورة لبيان معنى المطابقة وما يتسام
 الكواذب في المبادئ العالية فلا يقتضي تحقبا في نفس الامر لانها ليست صوابا ادراكية لتلك المبادئ بل منزوعة
 فيها عن حسيته في الخيال وعلى نحو المعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة ليستا به ركنين بها فثان
 امباري مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصواب فقط والادراك وهذا مع كونه من انقسامها قال في الحاشية لعدية
 لانه يدل صريحا على نفي ادراك الكواذب عنها ويرد عليه ورواها فانه ان المبادئ العالية لما كانت مجردات فلا يمكن
 ان يرتسم فيها شيء من دون ادراكها لانه اذا ادراك عبارة عن حصول الشيء عند الذات المجردة نعم لا يمكن بها تصديق

بها ليرتبط عن انقراض التصديق لا يستلزم اقتناع تصور ان يقال ليس مراده نفي الادراك مطلقا بل
 انقراض نفي الادراك عنها على وجه الارادة ان فتاها في اختزان الكواكب المحظوظ على سبيل التصور دون التصديق و
 اورولي معاصره بان الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم والعقل النعال انما يكون خزانة للتصديق
 صادقة كانت وكاذبة ورتبتم وحصلت فيه هذه التصديقات اولم يكن التصديقات ماحولة فيه لم تكن خزانة بها
 ولا بد في التصديق من صدق وقول بان الكواكب مرتسمة فيه من حيث المحظوظ ولا يجب ان يكون المحظوظ
 ندما لما حقه انما يكون موجبا لو كانت العقل الفعال خزانة للصدق به واما اذا كانت خزانة للتصديق فلا وجود له لا في
 حصول التصديق بدون الذهن لانه نفس التصديق واقتناع حصول ما زمان بدون مدخل بعينه المحقق مدني
 في حاشية الجدية على شرح تجريد بان لا يخاف في انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات بمعنى ان يحصل سببها العلم
 بملك المعلومات من غير تمثيل جديد وذلك لا يقتضي علم خزانة بها كما ان الخيال خزانة لمذكرات الحس المشترك وليس
 ما ما به والحقيقة خزانة لمذكرات الوهم وليس مذكراتها نقول الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم والعلم
 اراو به انه ان يكون الخزانة مطلقا حكمة فهو موان الادات ملك الخزانة بخصوصها لك فهو موان في العلم والتصديق
 وتعلقه على الغياث المتصور بان قوله لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات غير مسلم لان الكلام في علوم النفس نافي
 معلوما متاكلا لسماء والارض واحوالها مثلا فهي لا تحصل في النفس ولا في خزانتها ومعنى حصولها في النفس ان العلم
 بها حاصل بها وكذا الخيال خزانة للصورة التي تحصل في الحس المشترك وهي علوم معلوماتها الالوان والصور و
 العلوم والارواح وغيرها وليس خيال خزانة لشي منها بل هي خزانة لادراكها وكذا الحافظة خزانة لادراك المعاني المجردة
 لا النفس تلك المعاني نظير ان الكلام مهيأ في خزانة العلوم لان خزانة المعلومات كما توهمه ولا ينبغي على ذي البصيرة
 ان العلم عند جميع عبارة عن الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتسبة بالعوارض الذمينة كما صرحوا به وهي عرض
 وشخص ذهني قائم بالنفس او بالحواس وقد ثبت في محله ان انتقال العرض من موضوع محال فلا يمكن ان يتصل
 بصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية الى الخزانة فلا يحسن في الخزانة حالة الذهن هول او النسيان الا الصورة
 من حيث هي وهي العلم لان العلم عند جميع عبارة عن شيء من حيث هو موضوع قطع النظر عن الاكتناف
 بالعوارض الذمينة واما قوله كالسما والارض او فلا ينبغي سخرته لانه انما تم لو كان المراد بالعلوم الامرا الخارجية مع
 ان مراد المحقق بالمعلوم الشيء من حيث هو هو كذا قوله وكذا الخيال آه في غاية الوهن لان انتقال الصورة لا يمكن
 من حاسة الى حاسة اخرى محال وقد صرح في منتخب الالبصار في بيان نهيب الطبعيين حيث زعموا ان الالبصار

انما يكون الانطباع وان تقابلته المعتبر على الصورة يوجب استبعاد الغيب في الصورة على الجليدية ولا يخفى في الانطباعات
 ان الانطباعات في الجليدية ولا تسمى شيئا واحدا شيئين لا تطبلح صورة في جليديتي الغيبين بل لابد من تادى الصورة
 في حقيقتين مجزئتين متماثلتين كمثل مشترك ان ليس المراد تادى صورة من الجليدية بل يلتقي ومثلان مشترك. بصورة شخصية تتصل
 منها اية ضرورة ان تتماثل العرض من غيب الى موضع محال بل المراد ان انطباعات الجليدية معد غيبات في صورة شبيهة على المثلث في انطباعاتها
 معد غيبات من جهة كنه تلك على كمثل مشترك وهذا نفس فيما ذكره المحقق الدواني كما لا يخفى ولذلك تنطق باطلت ان
 قال بعض المتقدمين معتقدا على المحقق الدواني ان كلامه مع اشتباه على غلات ما عليه الجمهور من اختصاص النصوص
 والتصديق بالعلم المحصولي فادوات ولزوم عدم المطابقة بين الخبرات وبين ما هي خزنة له لا يعني برفع الاشكال
 لان الاشكال انما يورث في طرمان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق ليس بشيئا اخر
 الاول فلما عرفت سابقا ان اختصاص النصوص والتصديق بالعلم المحصولي الحادث باطل واما الثاني فلان المطابقة
 بين الخبرات وبين ما هي خزنة له من جميع الوجوه والحيثيات غير لازمة ضرورة ان افعال خزنة طمس المشترك والى نقطة
 خزنة للوجه مع ان افعال غير مركبة مخزونات وكذا الكافطة غير مركبة لمركات الوهم والجملة لا يجب المطابقة
 بين الخبرات وبين ما هي خزنة له في نحو الادراك بل لا يجب المطابقة في تعلق العلم وعدم تعلقه ايضا واما الثالث
 فاجاب عن الشايع في بعض حواشيه بوجهين الاول ان ما سلم عروضا الذهول والنسيان للتصديق الذي هي
 كيفية غير اركية لاختصاصها بالصورة الذهنية نعم لما كان التصديق يستعمل في حصول الصورة وبها عارضان بها
 فيتم عروضا للتصديق ايضا وفيه نظر اما اول فانه على هذا التقدير لا يرد الاشكال بانه يلزم ارتسام الكواذب في تعلق
 الفعل عند طرمان الذهول والنسيان على علم النفس له ليس بالنظر في الصورة بل بالمراسلة لمطابقة للواقع
 وموجودة في العقل الفعال فلو لم يسلم عروضا للتصديق فدا عاجة الى الجواب اصله كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لا ريب ان
 التصديق قد يورث عن النفس ويكون بحيث معنى. فثبت ان نفس ابيه حصل لها التصديق وقد يورث عنها بجهته كمثل
 بالاستغاث فلا بد من الفرق بين الحالتين فنحن كرون التصديق ملما غير نافع وما قال بعض لاعلم قدانه ما يجب
 للواقع الادراك خزنة بل الخزنة. فما يكون للمركات لا غير بما يحدث بعد ادراك المذهب بل حين وبخل مع مدبرها
 في عقل فعال فما يقضي منه. نعم لما عرفت ان التصديق سوار كان ملما ولم يكن قد يورث عليه له بين النسيان
 فلا بد من خزنة سوى الخيال والى نقطة بناء على اصولهم والما قول در بها يحدث آذ فان اراد بان العقل انما لا يصف
 بالبحر بل نفس فسلم كنه لا يجدي نفعا اذا العقل الفعال ليس خزنة الا لما كان في النفس المذمومة عنها او

والنسبة لها لا الصغائر الخرافات بها ولا معنى لا لقصاف الخزانة معنات الحالة القائمة بما هي خزانة روان
 اراد من معنى العقل والجهل لا يحصل في العقل الفعالي بوضوحها، النفس يظهر عليها الذهن والسيان فيه غير
 سلم بل غير صحيح الثاني ناسلنا عروضاها لمصدق لكن مستحالة في ذلك المبادئ العالية ثم يفتنا بالكلية ونسبها
 معلومنا انما لمحال كونها مستقبا بالملك المبادئ وفيه ما اثار بعض الاملاء من التصديق لحاصل في العقل الفعالي
 اما حاصل العقل في الوجود العقلي كما يحصل صورة الحركة ونحوها فهذا النوع من الحصول غير كاف فان حاصل كلام
 المقترن ان التصديق الذي هو علم واذا كان بشئ يظهر عليه الذهن والسيان فلا بد من حصوله في العقل الفعالي
 على هذا النحو، اما حاصل الوجود اصيل فاما معنى لكونه غير مصدق فان قيام المبدأ قيا بالاصيليا يوجب حمل المشتق به
 فالحق ان الخزانة ما تخطت الصورة بما هي علم وادراك وانما تخطت معلومها فانه من المبين ان العلم ليس الا الشخص القائم
 بالذهن و هو شخص غير محفوظ في الخزانة بل مثله فمضونه في الخزانة هو المعلوم لكن في ضمن شخص آخر لا يستحال
 وجود الشيء من حيث هو الا في ضمن الشخص المعلوم به، لكونه انفسا بما هي معلومة والنفس عليها الهوى على العقل
 يحدث لها مناسبة بما فيها نذير والتصديق بها فمعلوم هذا التصديق يكون محفوظا في الخزانة هذا كلامه ولا يخفى متانته
 وهم ان صاحب الاسرار قد اعترض على المحقق انه في جوابه الاول ان في العقل الفعالي هو ان يحصل
 و قوي ثبوتها في ذاتها فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل في ذاتها فربما كان ان اقترن بينهما اقترانا ضعيفا و
 ارتباطا بها بانها في ارتباطا متزجلا وذلك لضعف سببه وكاسبه وويلد حيث لم يكن الا قتران بينهما من بطلان
 ذي وسط الى اومن تخدس وحس وتجربة وغير ذلك ليكون الحكم من باب اقترانها غير قاطع فهو شك او وجه وبها كان
 واقع بخلافه فيكون الحكم كاذبا وما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعالي فيكون اقتران مدعيا بانها اقترانا
 متوكدا فربما حصل من اسباب مدعيا على ذلك الوجود كاقتران اندر في انفسه اخراج وليس مصداق الحكم مدعيا
 من اقتران الموضوع بالمحمول او ادعى وبها في نحو من الوجود في الواقع والثاني ان التصور والتصديق انما هما نوعان
 من العلم بانفسها هي وث في القطر الثانية فاما علوم انبأدي العالية وعلم الحق الاول بل ذكره فليس بشئ منها
 تصور او التصديق فان علوم المبادئ كلها عبارة عن حضور ذاتها لعاقلة والمعتقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية
 بنفس حضور ذاتها العاقلة الثابتة لذاتها عن غير جعل وتأثير مستانف ويحصل ان كمالها في ذاتها ويزولنا في العقل
 عن بحسب جودها بمعنى وانت تعلم ان يراد ما دل في غاية استقامة لان المحقق الدواني انما نفى عن العقل الفعالي
 الاقتران الخاص في لكونه كما صرح به حيث قال شان العقل الفعالي مع الصواب والحفظ والتصديق جميعا

ومع الكواذب المختلفة فقط على سبيل التصور ما نفى الاقتراح العالم كما يفهم من كلامه على انه غاية ما ثبت مما ذكره ان
 العقل الفعال غير مصدق للكواذب كما يدل عليه قوله دائما اقتراح الموضوع والمحمول كدونه لا يضر المحقق المدقاني
 بل مؤيد لكلامه كما لا يخفى على المتأمل وما ايرادوا في فنيخ من وجوبين لا دل امكن قد عرفت ان مقسمه التصور
 و مستدق، ثم هو العلم المحض مطلقا ما كان او قد يكون العلم المحض في الحادث كما خالفه بعبارة تافهة وسبغة
 انه يصح في ان علوم المبادى العالية مطلقا حضورية مع انه مخالف لتسريحاتهم كما عرفت فيما مر ثم ان اول ايراد
 يدل على ارتسام صور الاشياء في المبادى العالية و ايراد الثاني يدل على ان علوم المبادى مطلقا حضورية فانظر
 في تباين سؤاله واسلكه في سائر غريبه ثم قل له بل سجد ادع ان بعض المدققين بعد ما اعترض على المحقق
 الذي انى انما يلزم من صور الصور، و الكواذب مبيحا في العقل الفعال وكون شأنها بالنسبة الى الصور
 المحضة والتصديق سواء بالنسبة الى الكواذب المختلفة فقط على سبيل التصور لوجود الثلثة المذكورة في الدرر السابق
 قال وما ينبغي ان يثبت ان الكواذب انما تدركها العقل المشوب بالوهم، العقل صرف لا تقر عنه شيء ان الغلط
 لا يعرض للعقل المجردة بدون معارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما يوزناته لمعدكات العقل صرف فلا يلزم
 ارتسام الكواذب في العقل الفعال بل يثبت الكواذب في الحافظة التي هي خزنة الوجدانيات ولا يخفى انه يرد
 عليه الاياديات التي اورد بها ذلك البعض على المدق الذي اما الاول فلانه جعل العقل الفعال خزنة للتصديق
 فيلزم كون علمه تصديقا وهو مخالف للجمهور على زعمه اما الثاني فلان الحافظة ليس من شأنها الادراك انما شأنها
 الحفظ فقط فلما ادرت في الحافظة كانت ايز غير مستعدة ببنائت المطابقة بين الخزنة وبين ما هي خزنة له
 اما الثالث فدون الكلام في علم تصديقي فلو كانت الحافظة خزنة العقل المشوب بالوهم في الكواذب يلزم ان
 تكون معدة بها فانهم ولا يخفى قول قد برهه قال في الحاشية اشارة الى ان فيه مناقشة ظاهرة لان الحافظة
 خزنة لما يدركه وهم والعقل معارضة الوهم وهي المعاني الجزئية كالعداوة والحب بين شخصين وليست خزنة
 لما يدركه العقل صرف بلا معونة الوهم يعني الامور الكلية والجزئية، المجردة وان كانت القوة الوجدانية تعلق
 فيها نوع من المدخلات والفرق بين المفانطة الوجدانية ومدركاتها انما يظهر لمن تتبع كتب القوم والذبول كما يعرض
 في مقننايا الكليات الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادى العالية انتهت واجاب عن بعض ناظري كلام المتخص
 بان كل مدعى مدققين منى على ان المدرك مطلقا سواء كان مدركا للجزئيات مجردة او مادية او للكلية هي
 النفس والقوى، التي هي مدركة عند البعض كالحس المشترك والوجدان التي هي غير مدركة اتفاقا كغيرها من مدركات

كما هو الحق فمعنى كون الحافظة خزنة للوهم أنها خزنة للمدركات التي أودعتها النفس بهذا خلق الوهم فلو وجه لجميع المدركات
بالمعاني الجزئية يح لانه لا يفرق بين المعاني الجزئية والقضايا الكائنية الكلية في كون كل منهما بهذا خلق الوهم معنى
كون الخيال خزنة للعقل المشترك كونه خزنة للمدركات التي أودعتها النفس بهذا خلق الوهم المشترك ومعنى كون العقل
الفعال خزنة للعقل كونه خزنة للمدركات العقل بلا سيطرة الوهم ومن ثم قال ذلك لبعض في حواشي شرح بيضاكي
لنور النفس ثلث خزائن الخيال والحافظة والعقل الفعال في الكلام في غاية السخافة لان الحافظة إنما هي خزنة
للمعاني الجزئية التي تدركها النفس بوسيلة الوهم لا بمدى الكائنية التي تدركها النفس بلا واسطة قوة جسمانية
ولكن كان يعظمية الوهم فالكلواذب كائنية إنما تدركها النفس بواسطة قوة جسمانية غاية الامران الوهم يخلق العقل فيصدق بالكلية ان
الكلواذب كائنية يدركها العقل بواسطة الوهم ولفظ بين يدك العقل بواسطة الوهم وبين يدك لا بواسطة الوهم بينك وبينها العقل
في ادراك قول الشرح لان الحافظة خزنة لما يدرك العقل لما يدرك العقل بواسطة الوهم وكذا قوله ومدركاتها
وامرأته مدركات الوهم مدركات العقل بواسطة الوهم فاسنادا انه يدرك الى الوهم بوزن حيث انه واسطة في
ادراكه وفي شائع ذائع في كلامهم قال الشرح في الاشارات والبيانات ان الحيوانات ناطقة باو غيرة ناطقة يدرك من
المحسوسات الجزئية معنى في جزئية غير محسوس ولا متارة من طرق المحسوس مثل ادراك الاشياء معنى في انفس غير
محسوس وادراك الكلبش معنى في النجوة غير محسوس وادراكها جزئيا يحكم به كما يحكم بحسبها يشاهد فعندك قوة في شأنها و
ايه فعندك وعن كثير من الحيوانات بهم قوة تفهم في المعاني بعينهم انهم يدركون غير الحافظة بها وقل شارحها المحقق هذا
بيان اثبات الوهم والحافظة باوجه ففقد يدرك الحيوان بها معنى جزئية فخرشاد من المحسوس ايها كادراك الحدائق
الصدائق والمواقفة والمخالفة من شخص جزئية يدرك تلك المعاني دليل على وجود قدرته يدركها كونهها محالها
من محسوس دليل على متانيتها للعقل المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على متانيتها للنفس مناعفة ونداء
صريح في اطلاق المدرك على الوهم مع ان قال في جواب اعتراض الامام الرازي حيث احتسب على قولهم في
اثبات الحس المشترك انما تحكم على هذا الملون بأنه غير هذا الطعام وعلى صاحب هذا اللون بأنه صاحب هذا الطعام وادراكهم
بين اثنين لا بد وان يدركا فمدرك هذا اللون وهذا الطعام اما الحس نظاما هو بطلان كل واحد من الحواس الطرية
ما يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غير فيكون سبب جميع المحسوسات اليه على السوية وهو حس المشترك بان ذلك
انما يتم لو كان حاكم هو الحس واما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يتم اصله لانما تحكم على زيد بأنه انسان فالحاكم بشي
على شيء اما ان يحجب ان يدركها او لا يحجب فان لم يحجب لعل حكمه وان وجب فالحاكم على زيد بأنه انسان لما يدوان

يكون مدركا بها لكن المدرك للأنساق الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك لذاته النفس أيضا وكانت النفس مدركة
 للجزئيات فلم يجز أن يكون المدرك بان هذا اللون لصاحب هو الجسم هي النفس أيضا فيستطاع الجواب أن النفس مدركة
 لها ولكن لا مدركا لها ولذا لم يجز أن نعم الجسم مع نقول يكون المدرك للجزئيات المحسوسة ومعها هي النفس
 فيطلقون المدرك على القوى الجسمانية أيضا كونه آلات له وذك أنس واما ذكره ظهور الكواذب الكلية ليست مدركة
 للنفس بآثاره الجسمانية المدرك بمعرفة الجسم المعاني الجزئية نعم الجسم فيلطف العقل في التصديق بالكواذب الكلية فلا يمكن
 أن يكون لها مدرك في مدركات النفس أصلا. قال بعض مدققين في حرا على شرح مسائل سوران للنفس مثل
 حزن، خيال، حاسة، فطنة، وعقل، شعاع، أن يريد به أن الخيال يحافظ خزانة المدركات، النفس أعني النفس
 الكلية التي تدركها، نفس بدو سلطة آتية جسمانية فلا يخفى أنه سفسطية من جهة البطلان اذ لا يمكن رتسام الصور المجردة
 في قوى الجسمانية كما تقر عندهم وان يريد بها أنها خزانة المدركات التي تدرك بموسم آتية الجسمانية فيها بالتحقيق خزانة
 الصور كما صلت في الحس المشترك والمعاني الجزئية مرتبطة في الجسم وميتاخر، فحين النفس صلتا ثم بينها كلام آخر: فإذا
 استند العلامة إلى قوة وهو أن المدرك الكواذب الكلية على تخمين الأول الأوقات والثاني لقصور إدراك الجسم
 المدخل له في الصور الأولى من ادراكه في فيلطف العقل فيدرك الكواذب ولا يدخل للجسم في الصور الثاني والذي هو أن الجسمانية
 قد طهرت على الكواذب الكلية المستصورة فيجب القول بارتدادها في العقل الفعال لا يمكن القول باختلافها في الحافظة اذ
 لا يدخل في تصور الكواذب الكلية للجسم أصلا فالحق، فإذا دحضت الروا في قول المدرك هو لها من جهة المدرك والهمس اتفاقية مدرك
 للعلم في كتب تقوم بما يمكن تناوله ليس هناك العلم من الحصول والحصولي عالم بواجب سبحانه بآثاره وبغيره وعلم يمكن بالجزئيات
 لما يتصوره كان كل تشابه النفس والآثار فسر وبهذه التفسير لمشمل جميع أنحاء لكن انظر حرة تعريف تعطي للعلم والادراك
 كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في شرح قول الشيخ ادراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك أنه ليس
 بتعريف الادراك ولا مدركا ولا يحتاج فيه عن إدراك لفظ المدرك فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة أنه حال المتحرك بل هو
 تعيين للمعنى الجسماني بالادراك المشترك فيه الاحساس والخيال والتوهم والعقل وان كان ذلك المعنى واضحا فبما غير التفسير
 والتعريف فان الباطنيين عن تحالفت الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين الاشياء المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها في حكم
 مثلا يعرفها بالادراك في تساوي في تلك الاشياء ارام غير المتساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها ولا يفهم كثير من
 المتأخرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمقولات بذاتها ان المدرك بالجزئيات
 هي الآلة والنفس كشعره عليهم انهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وصولا الكلام في ذلك مبلة اختراعاتهم و

[illegible]

الحاضرة عند نفسها ثم لو كانت بحسب الزائدة معتبرة في مصداق لم يكن غرضنا بها حاضرة عند نفسها بل قال الحق
 الذي في الحكمة انية كتمان المعالج والمعالج في معالجه الشخص نفسه متفانرا بالاعتبار من حيث المعالج
 غيره من حيث المستعمل فان مؤثره كالمفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والتاثير من حيث هي قابلة للمعالج
 بها متفانرا بل منها كلب سأل في علم النفس بذاتها لان النفس من حيث انها حاضرة عند المعالج والمعالج من حيث انها مجردة
 عند المعالج وسعوم موضوع العالم متفانرا لموضوع العلم بالاعتبار من حيث ان قد اشبهت عليه التفانرا الذي هو مصداق
 تحققها بالتفانرا الذي هو عين تجنبتها في الهوية المجردة من حيث انها لا تتأثر وان كانت متفانرا بها من حيث انها معلومة كمن
 التفانرا بها بحسب مفهوم المقصود انه لا يتأثر بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المصداق الصلا بل مصداقها واحد محض هي
 الهوية المجردة من غير ان يوقد معها ميثية تعديدية موجبة للتكثير بخلاف المعالج والمعالج فان مصداقها متفانرا بالاعتبار
 ولو كان لا مرفعا نحن لك مكان علم النفس بذاتها حصولها لا حضورها لان الذات المأخوذة مع الحيثية من الموجودات
 الذرية والعلم المتعلق بها حصولها لا حضورها وما قال بعض المدققين ان الذات المأخوذة مع الحيثية امر اضماري والعلم
 المتعلق بها حصولها لا حضورها فليس بشئ لان الحيثية اذا لم تؤخذ جزا من الذات لم يلزم كون الحيث امر اعتباري نعم
 الحيث من حيث هو حيث ليس له حضورا انها حضور نفس الذات في علم بالحيث يمتنع الى حصول صورة انية فان قيل
 الحق لدواني لم يصح بالتفانرا بين العلم والمعلوم في الحضور بل انما قال بالتفانرا بين العالم والمعلوم فيه لا ريب
 ان العلم هي الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة والمعلوم هي الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة وكما ان التفانرا
 بينهما بالضرورة يقال قد عرفت ان التفانرا لا بين مفهوم العالم والمعلوم والمقصود انما هو اتحاد مصداقها واذا كان
 المعلوم هي الهوية المجردة المأخوذة مع حيثية موجبة للتكثير كان العلم المتعلق به من تلك الحيثية حصولها لا حضورها وكلاهما
 وان لم يكن ناصلي التفانرا بين العلم والمعلوم لكن يلزم من كلامه التفانرا بينهما ضرورة ان العلم اذا كان مأخوذا مع
 الحيثية لم يكن علم بنفسه بل تفانرا صلا لان العلم بما يفانرا العالم حصولها لا حضورها وقد شفع صاحب الحق المبين
 على المحقق الذي في تشويها لطيفا حيث قال كيف يمكن ان علم المجردة يخرج الى حيثية تعديدية فيه على ان يكون في
 ذاته شئ بانرا اعانيته وخرابا زار المعلومات وياتي به من بعد من ذوي التفصيل في التفانرا فضلا عن ان يقتضيه
 في نفسه قوة مماثلة له غنفة والفرجة عنورة منطوية للحكمة فقد استبان لا ولى البرزخ في العلم ان مقتولية الشئ هي
 كون بهية المجردة شئ وما قبلية هي كون بهية مجردة شئ له بلا شرط ان يكون ذلك الشئ هو او غيره ووجود العقل
 في ذاته هو وجوده ومركبه هو وجوده لمركبه نفس مقتولية حيث ان المجرد كان كان وجوده له انه يتفانرا في ذاته وجوده

لا يجعل لذات لا يجعل مستانف كما هو ظاهر من المستظهر في ذلك يلزم من كون صفات العاقلة ووصف العقولانية فشرحت
 عن نفس ذات النفس كون النفس بنفسها جها مصداقاً محالاً من الرصعين ان يكون ذلك الوصفان وجهين اشبهت
 لهما بنسبة المنة اذ لا يجعل الذات فليست هي به تفتيح ان يسلب عنها ذاتها وتماها فتكون ذات الوصفان وجهين اشبهت
 النفس معنى كونها غير معللين صلا وان زادها غير معللين يجعل مستانف فسد لكن من قوله كما لو وجد للواجب ليس في
 محله اذ وجوده واجب سبي ليس معلل لا يجعل الذات لا يجعل مستانف لان لا يدرك كون ذاته سبحانه مجزأ العباد بالشر
 اذ لا معنى يكون لوجوده محمولاً لا كون مشاراً متزاهل لك اذ لا تقر له سوى لغير المنشأ وبعض الخطيبين بسطحيه قد جاب
 عن ايرادى وقال المراد بالواجب ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية ورجبة الثبوت لهما رتبة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها
 الى حيثية زائدة والوجود عين المية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى مزيد ونظائر وكثرة فخر من المحيى ان العاقلة والمعتق
 من لوازم نفس ذات العاقل من غير حتمية الى حيثية اخرى والا يلزم الجعولية الذاتية كما لوجوده بالواجب فلا بد ان
 يكون العاقل نفساً معقولاً هذا كلامه انت تعلم انه جازف محض للمنة لا يصلح به بالهتاف ان اشبهت بالبيان لما اورد
 فلان المحيى قد صرح بان وصفه عقليته والمعتقولة من الصفات التي مصداق جها نفس ذات الوصفان بلا حيثية زائدة
 فيكونان وجهين اشبهت نفس ذات النفس اذ كان المراد بالواجب اللزوم كما توهم في الهه اذ يكونان لازمين للنفس
 كما نرجية للاربعة ومصدق اللزوم لا يمكن ان يكون نفس ذات اللزوم ان اللزوم من العواض مصداق لهما
 اى عارض كان لا يمكن ان يكون نفس ذات اللزوم بل يدون يكون مصداقاً من زائدة على ذاته والالهي عارضاً
 بل لغير ذاتية وايضا لو كان مصداق حمل اللزوم نفس ذات اللزوم لم يكن المية للزومته قامة ملازم ومعرفة لها فعلى تقدير
 ان يزاد بالواجب اللزوم كما نعلمه بطيل ما رده المحيى راوا انما فلان الوجود على تقدير كونه عين المية لا يمكن ان يكون
 من قبيل اللزوم اذ لا يمكن ان يكون عارضاً للمية اصله ولا يلزم كون المية قابلة للوجود فليدركها قابلة لنفسها
 الوجود على تقدير كونه عين المية ليس حال اللزوم باقيا الى الملزومات كما لا يخفى على من ربه سليم واما ثالثا
 فلانه على تقدير كون وصفى العاقلة والمعتقولة زائدين على نفس ذات النفس لا يلزم الجعولية الذاتية اصلا كما
 لا يخفى فتقوله والى غير الجعولية رتبة اعراضاً بل معنى واما رابعاً فلان قوله كما لوجوده بالواجب بعد الاعتراف بان المراد
 بوجوب ثبوت اللزوم ليس به معنى بل هو كالموت بهاء ان الوجود ليس بلزوم ذاته الواجب تعالى والى
 صلا وصفه عارضاً لانه على انه تعالى لا عينا سبحانه كما هو الحق عند العقين بهاء خاصا فلانه بعد تسليم جميع ما ذكره
 في العمود وخرق به لا ينفذ يزوى على المحيى بل هو باق سبحانه اذ ثبوت وصفى العاقلة والمعتقولة لذات النفس

ما حصل غير معلل على الاول يكون التفسير في غير محله وثبتت وجود الواجب سبحانه غير معلل اصلا وعلى الثاني يلزم
 كون ثبوت هذين الوصفين للنفس واجبا بالذات واما سادسا فلهذا كغير قولنا قد آتاه على ما سبق عجيب جدا فمائل
 ولا تخبره خيط عشواء ولا انصاف ان الاستشغال بتوهمين بائس حال يجره الى قول الواجبة بسفينة لتفنيع سادقات الشبهة
 فالاصح عندنا من ان نعرض عليها والصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير متغيرة في كونها عاقلة لنفسها
 الى كسب صفة لقيامها كمن موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة يقتضيها كمن موصوفة
 بالمعقولة فلا يقيس فيها استعداد ان استعداد وجود الصفة فيها مستعد وتعلق الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها
 محتل وساقلة ومعقولة ومنها ما قال الامام الرازي في شرح انه سارت انه اذا كان لتعلق ذاتها نفس ذاتها يقولون
 فعلنا بعلمانية متناهية ان يكون عين علمنا بتناج كمن هو ايضا ذاتا بعينه وطهر جازي التركيبات لغير المتناهية واما
 ان يكون هو علمنا بذات ويلزم منه ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا واجاب عنه الحق الشوسي بان علمنا بتناجهم
 ذاتا بالذات وغير ذاتنا فهو من العلم بالذات والواجب ان يكون له اعتبارات ومهنية لا تقطع مادام المستعير بعينه
 وما هو حصول الشيء من الشيء تغاير شيئين كإضافة الشيء الى الشيء وإيجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي ان يكون
 الشيء عالما بنفسه فاجاب ان تغاير الاعتبار كات في الحصول وإضافة فان المعلق لنفسه معلوم باعتبار آخر وليس
 بكاف في إيجاده لا يقتضي تقدم الموصوف على الموصوف بالذات وهذا الكلام صريح في التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم
 في العلم المحسوس لان لو جزم انه بان مقصوده ان ينسب بينا بل بينا شي واحد كمن للذات ان يعتبره
 بالادوات كالعالمية والمعلومية فيتحقق تغاير بعد تحقق العلم ويقطع لئلا ينقطع الاعتبار وانما يفرض لتغاير
 الذي يتحقق بعد تحقق مسدق العلم ان في مرتبة المصدق شي واحد علمنا به لئلا يتوهم لئلا يتوهم فاصل الجواب عن
 الاشكال شافي ان لا إضافة هناك في مصداق العلم فما حدث الاضافة لم يتحقق العلم مع التغاير الاعتباري
 كات كافي المعراج والمعالج وستر في بعض الاعداء على قوله وليس بكاف في الايجاد آدابان التقدم بالذات
 لا يستلزم التغاير انذاتي بل يجوز ترتيب احد المتدركين بالاعتبار على الآخر كما ان المعالج نوع تأثير في المعالج ومقدم
 سبيل لذات وانت تعلم ان المعالج فيما نحن فيه نفس المعالج وليس مقده فليس بالذات اول معنى تقدم الشيء على نفسه بل بالذات
 وما هو موجوده لا للموجودين بخلاف الموجودين ذاتيا وترتيب احد المتدركين بالاعتبار على الآخر يرجع الى ترتيبه الاعتباري على الآخر
 فلا ينبغي تقدم المعالج بهما على المعالج ته بالذات كما زعمه منها ان عالمية مضاعفة للمعلومية فلو كانت علم النفس بذاتها نفس
 ذاتها يكون صدق العالمية والعلومية نفس ذاتها فيلزم جميع مقتضى الفين اجاب المصداق الظاهر في الاسفار بالذات

سهل مغيبين متضايفين كما ينبغي تخاريفها بوجه من نوجدها من التعاليم فان منهم العالمية شدة لا يستغنى عن كون وجودها
 بعينها غير مغيب معلومة بوجه من الوجود بوجه من المصداق مغيبات كثيرة على ذاتها ووجه من التعاليم شدة لا يستغنى عن كون وجودها
 كالعلمية والمعلومية والتحريك والحركة والمستعد والمستعد له والتقدم وتاخر الحصول التدرج في بين حرفها في الوجود وبعضها
 ليس لك كما عاينته والمعلومية وما يجري مجراها كالحس المحبوب والاشواق والمعشوق وغير ذلك فالتدريج يكون من اقسام
 التعاليم من الصفات هو ان يكون من الضرب الاول لا يورث من الضرب الثاني وانت تعلم انه لا معنى للاختلاف بين من عالمية
 والمعلومية بعد الاعتراف بكونها متضايفين لا يورث منها اقسام التعاليم التي سلب العدم والمنفعة والتفاد
 التعاليم وعرفوا متضايفين بل من جهة الامور بل ان لا يكتفيان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وتقالوا
 ان الفقيه الاخير قال المتضايفين كما يورثوا البنوة سواء فحينئذ يورثون شيئا من جيتين يذاصرن في ان المتضايفين
 مطلقا يمنع اجتماعهما في ذات واحدة من جيتين بمعنى ان طرفي الاضافة كما يورثوا البنوة لا يمكن ان يضيف بها شي
 واحد من جيتين مثل ان يكون زيد مثلاً بالعمود بنا بغير فلا بد من قول بالتفاد لا اعتبار من عالمية والمعلومية
 في مرتبة المصداق وما كان بعض الاعداد ليس بين العلم والمعلوم وكذا بين العالمية والمعلومية متضايفين لعدم ابدار
 مغيبها عن الجملة بالذات فحينئذ ان الكثرة متضايفات بين العلم والمعلوم وكذا بين العالمية والمعلومية متضايفين كما يورثوا البنوة
 لان العالمية المنتزعة عن الذات العاقية بنفسها اما ان يكون بانها معلومية اولاً ولثاني بدهي ابطلان اذ لا معنى
 للعالمية بدون المعلومية وعلى الاول فالعالمية التي هي بازار العالمية في علم النفس بذاتها اما ان تكون منتزعة تحتها
 الذات او منتزعة عن غيرها او ثاني ظاهر ابطلان فحينئذ الاول يظهر من بين العالمية والمعلومية في علم الشيء بنفسه
 تضاداً بلا شبهة فان قيل يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شيء واحد يقال عدم كون شيئين
 متضايفين بالقياس الى شيء واحد قول عدم كون شيئين متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كذا فان معارج
 والمعارج فيما عاينت النفس ذاتها متضايفان لتمام من نوصف بها ذات واحدة ونهاية ما يمكن ان يقال
 ان يكشف النفس بمعنى عدم غيبته سني عن نفسه مصداقه نفس ذلك الشيء بذاتها امره اليه فليس هناك افتقار
 ولا متضايفات متضايفات انما يورث من عالمية ما قارب العلم بين العلم والمعلومية بالعلم وليس هناك عالمية و
 معلومية بذاتك المعنيين وانما يطلق العالمية والمعلومية هناك من حيث ان ما يورث على العالمية والمعلومية متضايفين
 هناك وان لم يكن شيء عالمية ومعلومية بالمعنى المتعارف وذلك لانهم قد صرحوا ان صدق المشتق على شيء لا ينبغي
 قيام مبدء الاشتقاق بان كان عرف المنفعة لوجه ذلك كما يقال الواجب ثلثان موجود مع ان الموجود عرف المنفعة

قائم به لوجود و هو سبحانه نفس الوجود فليس معنى الوجود ما يقابل ويواجه العرف من ان يكون امراً مغايراً للوجود بل مغايراً
 ما يعبر عنه بالقارسية يست وكل لا يلزم من صدق المشتق قيام مبدء الاشتقاق لك لا يلزم من قيام مبدء الاشتقاق
 بشئ صدق المشتق فان الصوت قائم بالهوار وليس بصوت وانكلام قائم بالصوت وليس بتكلم فان فرض الوجود
 مجرد عن المادة وغواشيها كان عالماً ومعلوماً بلا قيام صفة العلم به وان لم يكن ان النفس مع حضورها عندنا لا يكشف عنها
 مجردة او مادية عرض او جوهر بسيطة او مركبة مع ان ادنى درجات العلم ان يكون المعلوم متميزاً وليس نفوسنا
 متميزة اصلاً لا بالعارضات فالتحقق الحقيقي بالقبول بالانفاد ان صدق العاقل في علم النفس والمجردات
 بالنفسها مغايرة لمصدق العقول و العلم بها ليس نفس المعلوم بل هو صفة انضمامية مغايرة للمعلوم والعلم به هي
 الازاكية المعبر عنها بدنش فصدق العلم به نفس شئ من حيث قيام تلك الصفة بها والمعلوم به من حيث هي
 وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج فيما اذا حاجت النفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها وصدق
 المعالج به من حيث وقوعها عليها وبما حصل ان العلم صفة واحدة بالحققة يعبر عنها بدنش يختلف باختلاف متعلقها
 فان كان متعلقها مرغوباً عن العام كان تعلقها به بتوسط صورته كما ضرورة منه عند العالم بمعنى ان العلم يتعلق بصوت
 وثو بالذات وبه ثانياً وبالعرض فيسمى العلم حصوب بالقياس في ذلك الامر ذي الصور فلا بد بالقياس به بتوسط
 حصول الصورة وان كان متعلقها مرغوباً غائب عن العام كنفس ذاته وصفاته والصورة الحاصلة في ذاته كان
 تعلقها به بالذات لا بتوسط الصورة فيسمى العلم حضوراً باليس بواسطة حصول صورة فالفرق بين العلم الحضورى
 والحصولى كما هو بحسب حضور المعلوم بتوسط صورة وعدمه بما حصل كل منهما الشرف واليمنى على النصف وقته ومثله
 قوله سوار كان مرة فما قصده به ما خذ عننا قال لبعض المدققين ان الصورة العلمية من اشئ قد تكون مرادة لملاحظة
 وهي منتزعة الى تصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرأة والمرأى ان كانا متعينين بالذات ومتغيرين بالاعتبار فالتصور
 بالكنه وان كانا بالعكس فالصور بالوجه وقد تكون مرادة للملاحظة وهي منتزعة الى علم بكنه اشئ والعلم بالوجه
 فان العلم ان تعلق بشئ من حيث هو فالعلم بكنه اشئ وان تعلق بوجه من وجهه من حيث هو وجهه فالعلم بوجه اشئ انتهى وتظهر
 ان الفرق بين هذه الاقسام بوجود منها ان المرأة والمرأى في العلم بالكنه متحددان بالذات ومتغيران بالاعتبار بخلاف
 العلم بالوجه لانها متغيران فيه بالذات بخلاف العلم بكنه اشئ فانه ليس متغيراً مع المدرك اصلاً ومنها ان
 الكنه والوجه في علم شئ بالكنه وبالوجه يكونان متصورين بالذات ومقتضونين بالعرض وشئ المقصود
 وراك بالعكس واما العلم بكنه اشئ فالصورة والمدرك فيه شئ واحد ومنها ان الصورة العلمية

في العلم بالكنه والعلم بالوجه تكون مرآة للملاحظة بخلاف العلم بكنه الشيء والعلم بوجود الشيء وفيه كلام من وجه الاول
 ان تصور الشيء بالحدائق ناقص لا يجعل مرآة لا يدخل في شيء من اقسام الاربعه اما في العلم بالكنه فلا تنفاز العينية لمشرطه
 فيه مع مية لذلك ضرورة ان الحدائق ناقص ليس عين بنية المدرك والما في العلم بكنه الشيء فلان الحدائق ناقص جعل
 مرآة للملاحظة المدرك والعلم بكنه الشيء عبارة عن تشل نفس الشيء من غير اعتبار المراتبة واما في العلم بالوجود وبوجود الشيء
 قطا بمراد الوجود في الوجودات يكون متغيرا بالذات بنية المدرك والحدائق ناقص ليس كنه الثاني ان الحدائق ناقص
 اذا جعل مرآة للملاحظة المحدود فانه ليس تصور بالكنه لان الحدائق ناقص ليس عين مية المحدود بل فيها فيكون تصور
 بالوجه مع ان الذات متحد بالذات مع البنية فان جعل الذات عين جعل الذاتي واجيب عنه بان اتحاد الذات
 مع الذاتي في الوجود الخارجي اتحاد بالذات فاذ وجد الذاتي في الذهن وجعل مرآة للذات فمما يكون اتحاد
 البنية مع الذات بالعرض ولا محذور في ذلك لاختلاف الوجودين ففى الوجود الخارجي والاتحاد بينهما بالذات
 وفي نحو الوجود الذهني اى اذا تصورنا الشيء بجزءه الاتحاد بينهما اتحاد بالعرض فان الكل لا يوجد بجزءه ووجوده بجزءه
 حقيقة في وجوده من الوجود الذهني وفيه ما قيل ان الحدائق ناقص غير متحد مع المحدود عين مرآة للملاحظة
 فان الملتفت اليه عند بعض المدققين يجب ان يكون حاصله وتبدا الشايع اليه جريانه على سمعية في حصوله
 ان يقال المراد بالاتحاد بالذات العينية بان تكون المرأة تمام مية ما هي مرآة في العلم بالكنه عبارة عن العلم
 المتعلق بالحدائق تفصيلي بان يجعل مرآة للملاحظة المحدود على ما ذهب اليه الشايع تبعا لبعض المدققين من
 عدم حصول صورة المحدود عند التقدير ما على ما ذهب اليه الجمهور من كون كنه مية كاسية لحصول المحدود فالحمدود
 يحصل بنفسه انما الى كاسية فليس الحدائق مرآة للملاحظة المحدود فوجود علم بكنه المحدود مية كاسية لحصول الذاتيات
 فلا فرق حدهم بين العلم بالكنه وكنه الشيء في المطلق بل يطلقون كلاهما في معنى واحد وهو حصول مية شيء كما قال
 المحقق انه ان في حواشيه القديمة على شرحه يتقرر معنى لتصور الشيء بالكنه ان يكون بنفسه متشكلا في الذهن لثلاث اقسام
 يحصل صورة المحدود في الذهن بغير مجبول وانما هو ملتفت اليه حاشية باوجود الذاتي غاية الامر ان يكون هذا الوجه تمام كنه العلم
 بالكنه ليس كما يحصل فيه الشيء بنفسه هو حصل به مية وانما كسب الرابع انه يلزم ان لا يدخل علم الجزئيات في نوع في علم الشيء بالكنه
 لان الجزئي يكون كسبا فلم تحقق المراتبة المعبرة فيه وليس بالذات في اقسام الباقية فيه فيحصل حصري لاقب مية كنه حاشية
 فيحصل حصري علم لانه ان بالحيون لناظر اذا جعل مرآة للملاحظة اذ لا يصدق عليه علم بالكنه فلا تنفاز المراتبة ولا انه علم بكنه شيء بل
 بما اشار بعضه علامه بقوله في بعض حواشيه حيث قال من المعائب ان يعتبر بعلم المتعلق بالوجود من ان طيفت منه اذ هو

قسام العلم ابيض علم المتعلق بالحد الغنيبي من دون ان يصير مرآة ملاحظة المحذور مع ان اشافي
 بالاعتبار لانه متحد مع الذات بخلاف الاول ولا يقل من التساوي كيف وعدم الالتفات الى صاحبها
 بينهما وكذا نفس الاتحاد قائل فيه السادس ما قال بعض الحكماء العلم بوجه شئ ليس في الحقيقة قسماً على ذلك لان
 الوجه في العلم بوجه شئ اذا لم يكن مرآة ملاحظة فلا يكون الشئ معلوماً حاصل للمعلوم ليس الا الوجه هو
 حاصل بنفسه فيدل في العلم بوجه شئ ولم يكن تسماً آخر من العلم وما قال الشارح في الحاشية الفرق بينهما
 ان الصورة اعم من مرآة ملاحظة شئ فان حصلت من حيث انها عارضة او فاعلة شئ ما يفي بالتعبير
 في ذلك الشئ علم بوجه شئ والماضي علم بوجه شئ كالكاتب شئ اذا حصل في الذهن باعتبار ان عرشي الانسان
 فان لم يكن مرآة ملاحظة كان بالتعبير في الانسان علم بوجه شئ وبالتعبير في نفسه علم بوجه شئ وكون التعريف
 الواحد علم بوجه شئ بوجه شئ مخصوص بالذات والذاتيات كالحق في الشئ اذا لم يكن مرآة ملاحظة
 الانسان يحصل في الذهن من حيث انه علم الانسان وكنهه كان علم بوجه شئ مطلقاً سواء رقيس الى الانسان او
 الى نفسه قائل انتهت فلا يخفى ما فيه ان كلمة في الشئ نفس على ان العلم بالعلم وبالوجه ما يكون حاصل في ذلك
 مرآة ملاحظة ما قصد تصويره وان العلم بوجه شئ وبوجه شئ ما يكون لك فاذا امكن في علم الوجه ان يلاحظ الوجه
 بان يكون مقصود بالذات وسمى ذلك علم بوجه شئ فكيف لا يمكن في علم الكنه ذلك بان يلاحظ ذلك الكنه بان
 يكون مقصود بالذات والفرق الذي ذكره في الحاشية ثم خير مجموع قائل جدا وقائل بعضهم ان العلم بوجه هو
 ان يحصل وجه الشئ من حيث انه وجه له اي مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجهاً والعلم بكنهه هو ان يحصل كنهه
 من حيث انه ليس وجهاً للشئ في الواقع وفيها لو لم يفت في العلم بوجه الشئ الى ذي الوجه حصل لم يكن علماً للشئ لانه
 لم يحصل في الذهن لم يفت اليه فلا وجه لجعل العلم بوجه شئ علماً للشئ على انه لا يجمع العلم به في اتحاد الاربعة لان
 العلم في العلم بالكنه ايضاً يجري مثل ذلك فان الكنه لا يغير اعتبار ان الاول علم بنفسه مع قطع النظر عن كيفية ذلك
 علم من حيث انه كنههم ان العلم بوجه شئ هو ان يحصل وجه شئ بحيث يفت الى ذي الوجه لكن لا يقصد به
 الالتفات الى خلاف العلم بالوجه فانه يقصد به الالتفات الى ذي الوجه وسقوطه ظاهراً مع ان الالتفات الى الشئ
 مع عدم قصد الالتفات اليه حاله فيهم مضمرة او علانية تطفن من تصانيف البيان ان العلم على قسمين احدهما ان
 وجهه شئ في العلم بالكنه سواء كانت صورة او حقيقة في الذهن مرآة له او لا والى فهو علم بالوجه ولا فرق بين
 العلم بالكنه وبين الشئ في غير العلم والاشكاف وعلم انه قائل الحق الذي في الحاشية القديمة معنى تصور الشئ

بالكثرة ان يكون هو بنفسه متمشلا في الذهن واستصور بالوجود ان لا يكون هو متمشلا بل بالصدق منه لكن يتوجه بنفسه
الى ما يصدق به عليه في امره والمرنى في الاول متحد بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا
وتحقيقا ذلك ر. اتحاد الشئ بما هو في له او ذات له قوس من اتحادها بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد
بالذات والثاني اتحاد بالعرضي ومصدق ذلك اتحاد هو قيام مبداء الاشتقاق بحقيقة او اعتبارا او مقبولا
هو هو مطلق لا اتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات اما ان مصداق ذلك محل مختلف فيها فاذا وجد
فرد من الميتة في الخارج كان ذاتيات موجودة فيه بالذات وحسبها موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للميتة
المعروفة ليس عارضا للعرضي فانه مغاير بحسب الميتة ويجعل نعم لمعها علاقة وارتباط فيقتضف بالاتحاد نظير في
الظن والتلج مثلا من حيث ما بين ابياض وكما ان وجود الميتة في الخارج فيسبب الى عرضياتها بالعرضي كك
وجود عرضياتها فيسبب اليها بالعرضي اذا وقعت النفس بها اليها اي ان لا خطها بحيث ينطبق عليها فيسببها تعاكس في
الوجودين واورد عليه معا صرح بوجودها ان المستصور بالوجود لم يكن متمشلا في الذهن لم يكن معلونا لان العلم
عبارة عن تمثيل واذا لم يكن معلونا لم يكن التوجه اليه بالامر الصادق عليه لا يغير ولا تمناع التوجه الى الجهل والجاهل
عنه المحقق بان كما ان ذوالوجه معاوم بالعرض يعني انه قد علم بالاتحاد معه في نحو من اتحاد الوجود كك هو متمثل بالعرض
بذلك معنى وكيف يتوجه انه اذا علم الكتاب كان كنهه لانسان متمشلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكتاب
وما ذكره من انه لو لم يكن معلونا لم يكن التوجه اليه مندفع بان المراد بالتوجه خطه وجعل الوجود الذي ينطبق عليها فانما اذا
لا خطه الكتاب مثلا على الوجه الذي يصير عنوا لافراده كما في قولك كل كاتب كذا فقد لا خطه وعلى ذلك الوجه بخلاف
اذا لا خطه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع التقنية الطبيعية ونها هو الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم
الشئ بالوجه ما يتوجه به الفاسدون من ان الفرق بينها بالذات ان المعلومات في الصور عين هو الوجود في الحقيقة يمكن
في الصورة الاولى لم يلاحظ من حيث يصلح الملاحظة بخلاف الصورة الثانية وخفاة هذا الجواب غير خفي علمت
من قبل اوله عليه ان لا يكون علم شئ بوجه من اقسام العلم به كما لا يخفى فالجواب في الاجابة عن هذا الايراد
ان يقال ان حصول في الذهن بالذات انما يجب في المعلومات بالذات فما يكون حاصله في الذهن بالذات يجب
ان يكون معلوما بالذات وما يكون حاصله بالعرض يكون معلوما بالعرض وفي علم شئ بالوجه ذوالوجه معلوم بالعرض لكنه
حاصله بالعرض ومنها ان العرضي كالكاتب مثلا لو كان متناهي اللانسان في الميتة ويجعل في الخارج لم يكن عينه في فلا يخرج
ان تيان احد هما عين لاخر في على ما يقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظير في شظن والتلج من العلاقة وارتباط

تمت

لا ستقام بذلك ان يحكم باتحادهما في تعلق بالابان احدهما هو عين ما خلا لا تسمى انه لا يصح ان يقال القطن الشئ متحد ان
 لا يحمل له يصح ان يقال احدهما عين الاخر واجب عنه المحقق بان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من ان يكون اتحادا بالذات
 او بالعرض الا ترى انه قال في التجريد بعد ذكر قسام الوحدة والوجود على هذا النحو قد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد
 قد عبر عنه بمرس قسام الوحدة القارة للغايرة بالمحمل كقولهم القطن هو الشئ في مارض البياض نعم اتعارف بمحصل حمل
 بعض قسام الاتحاد جعل حمل في العرضيات بمعنى آخر لم نقل به اذا ما نقول به وان مصداق الحمل مختلف لا معناه اذ من
 ابيمن ان مناد الحمل معناه غير مختلف في المواد واورده عليه بانه لما ادعى ان العرضي متعارف للشئ بسبب بلهية واجعل غير
 عليه بانه لو كان كذلك لم يصح ان يقال مثله الانسان كاتب ذكر في معرض الجواب ان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد اعم من
 ان يكون بالذات امي الاتحاد في ذاتي الطرفين او بالعرض امي في متعلقتهما كما يقال قطن شئ في البياض وذلك
 انما يفيد لو كان الحكم في مثل قولك الانسان كاتب باتحادهما في متعلق لهما وليس كذلك ضرورة ان الحكم باتحادهما بينهما
 ولو كانت متعارفين بسبب جعل لم يصح بحكم باتحادهما في ذاتهما التحقيق ان عرضيات المحمولات اتحادا وجودا في الخارج
 ان معروضاتها متعارفة لا تتراعى لها فالوجود بالذات انما هو معروضاتها لكن العقل حين لحاظها والحفاظ معروضاتها وجودا
 معروضاتها يها بالعرض بمعنى ان معروضاتها متعارفة لا تتراعى لها وبعده لا تتراعى يكون لها وجود في الذهن بالذات
 لكنه نسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق عملها في الواقع معروضاتها فاذا وجد زيد في الخارج
 وقام به السواد كان لاسود موجود في الخارج بالعصر من بينه ان وجود معروضته وموجوده لا يمازج به السواد
 بنسب اليه عرض من حيث ان معروضته مطابق لحمله ومشار لا تتراعى واذا وجد مفهوم الاسود في الذهن كان
 لوجوده الذي يبنى بالذات مفهوم الاسود لكنه ان جعل مرة ملاحظة زيد نسب هذا الوجود الذي يبنى بالعصر من الى زيد
 بينه ان ما صدق عليه الاسود ايصال في الذهن في الواقع هو زيد فبين المعروض والعرضي تعاكس في
 الوجودين فترجم ان المعروض والعرضي متحدان بالذات جلا ووجودا فاسد فلو كان كذلك لا يتبع بقا العرض
 مع زوال العارض نعم لتغير باتحاد المعروض والعرضي بالاتحاد القطن والشئ في مارض البياض ليس بشئ لان
 اتحاد المحمول واتحاد المعروض مع العرضي مناط حمل المواطاة والفرق بينهما اظهر من ان يخفى قوله اذ
 لا حاجة الى التخصيص وهذا متحمل عما قال المحقق الدواني في شرح التهذيب انه لا حاجة الى التخصيص بل هو
 او الحادث منه كما خصص بعضهم نظرا الى ان الانقسام الى البدئية والنظرية انما يجري فيها فان الانقسام يجري في
 المطلق وان لا يجري في كل نوع منه انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية مع ان التخصيص بقواعد العلم قال

بعض المدققين تحقيق ان المطلق يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو لا يلاحظ معناه لطلاق وجب لصح معناه
 احكام الافراد لا يتناولها واما وجودها او هو بهذا الاعتبار تحقق بتحقيق فرد ونفسي بانتشار وهو موضوع القضية المبهمة او
 سوجبها تصديق بصديقي بجزئية الموجهة وسالبتها تصديق بعدد السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث انه مطلق
 ولا يلاحظ معناه لطلاق وجب لاصح اسناد احكام الافراد اليه بان يثبت لطلائعية تاني عنه وهو بهذا الاعتبار تحقق بتحقيق
 فرد ولا يتفق بانتفاء بل بانتشار جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبيعية فالعلم ان الذي هو مورد القضية هو المطلق على
 لوجبه الاول في الانقسام ان البديهية والنظرية وما يلزم من الاختصار فيها بجزئيات في نفس العلم من حيث هو لا من حيث
 الاطلاق وان كانا من احكام المجهول الحادث وفي هذا التحقيق كلام من وجوده منها ان الفرق بين موضوع المبهمة
 وموضوع الطبيعية بالنحو الذي ذكره غريب به ضرورة ان ضرورة ان موضوع الطبيعية هي المبهمة من حيث الاطلاق
 وهي من مستقولات ثنائية ولوجودها في الخارج سلا فلا يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق جميع الافراد
 ومنها ان موضوع الطبيعية لو كان موجودا بوجود فرد وكانت الطبيعة قضية خارجية مع انهم قد صرحوا بخلافه
 ومنها ان مراد بانتشارها بالانتشار ساء او لا انتفاء في الجملة فان كان المراد الانتشار اسلا وانتشار جميع اشياء
 التحقيق فلا شك انه لا يتفق المطلق بالمعنى الثاني بهذا المعنى بانتشار فرد وان سلب نحو من تتحقق لا يستلزم
 سلب جميع اشياء وان كان المراد الانتشار في الجملة فالطلق بالمعنى الاول والثاني متساويان في ذلك
 قال الاستاذ العلامة ابني قدسنا تحقيق الطبيعية بتحقيق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود
 النفس ومع لان ينتزع الذين عنه الطبيعية ويعينها بالاطلاق بخلاف موضوع المبهمة فانه موجود بعين وجوده
 فاذا وجد فرد وموضوع المبهمة بعين وجوده ووجد انتشار موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا في الذهن
 بوجوده عن وجود النفس بعد انتزاعه عن الفرد فهو يتحقق بتحقيق فرد يعني انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا
 يتفق بانتفاء لان انتفاء ليس انتفاء بوجوده في المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد انتشارا لا انتشارا
 فهو انتفاء جميع الافراد لا يكون له انتشار انتزاع اصلا فينتفي بانتشار جميع الافراد وقد نفع بهذا التحقيق الايراد
 بخلافه اما الاول والثاني فلان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقيق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد
 حتى يثاني كونه مأخوذا من حيث العموم او يستلزم وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة
 موجودا في الخارج وكون القضية الطبيعية خارجية واما الثالث فلان المراد بانتشار موضوع المبهمة بانتشار
 فردا انتفاء في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتشار موضوع المبهمة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعية

متكررة فهي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى عمومها واطلاقها واشتركاها. فهي ليست مقصورة على تعين
 ولا مبرزة على خصوصية نعم القصر على شخص واحد على تعين ينافي بدو الوصف والماكون اشئ تشخصا بتشخصات
 كثيرة وتعينات معينة غير محصورة فهو ليس بمات إطلاق بل بعام معنى العموم والاطلاق وان شتراك لكن
 انما يصح على ان يربط به الشارح تبعا بعض المتعينين من ان الاطلاق والعموم وغيرهما من المقولات الثمانية
 وان انضمايا المنعقدة شباها زبنيات فلا يمكن ان تكون موصوفا بها موصوفة في الاحيان لانها من اشخاص
 انما انزل قوله قلت لو سلمه يعني انما لا نسلم ان الشئ مطلق بل انقسم انما هو مطلق الشئ فان القسم
 عبارة عن ضم قيود ثمانية الى امر واحد ليحصل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس فانه لا يحصل الى
 بقدر مناطق والاعمال الى الحيوان من حيث هو دون الحيوان من حيث العموم ولو سلم ان انقسم الشئ لمطلق مطلق
 اشئ كما زعمه المنعقد من لكن قد يذكر في انقسم نفس العنصر ويكون انقسم بالحقيقة نوعا وهو بينا العلم المحصول والحصول
 الحادث فيؤخذ ذلك بنفس لا بشرط شئ اي مطلق الشئ حتى يصح اسناد حكمه بقوله اي اذ ذلك النوع وهو انقسم بالحقيقة
 فهو مأخوذ من حيث العموم والاطلاق كما هو المعبر ولا يخفى ذلك لما قاله الشارح في حواشيه على حاشي شرح الموقوف
 على ما سبق من نقص كلامه لما قال في حواشيه على حاشي شرح التبريز ان التحقيق ان المعبر في مصادق تقسيم هو شئ
 مشتق لا مطلق اشئ كما هو المشهور ان انقسم لا بد ان يكون هذا بالطبيعة لان انقسمه اعداد كثيرة في الواحد اليهم
 فيجب ان يؤخذ من حيث العموم والاطلاق وان الوحدة المبهمة مقبولة فيه باقيا لم يكن مجموع القسمين اخلافي اعدا كما تم
 فيما نحن فيه قد ينقسم بانقسم الى لوحد وكثير وكذا وانقسم الشئ قد يعتبر فيه شئ من الوحدة وكثيرا
 او سلبا بل يشتمل على جميع اما اعتبار فهو اعدا بوحدة المبهمة التي للشئ المطلق وكثيرا وكثيرا بوحدة مسلوب عنه اعدا
 وكثرة في الوحدة اعدا في سائر المراتب هذا كلامه في نظر الى الشارح كيف يتبانت في قوله في الثاني فنقص مقال قال
 والحق انه من اجل اية بيانه قال بعض شارح فقلنا في العلم قيل انه بريء وقيل نظري ممكن الكسب وقسمه ونبه
 النزاع في غير موضع فان العلم اما ان يرد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بـ *بهره* او نفس ما ذكره
 من ان العلم عند المبدء باق معنى اخذته بريء في العلم بالبلاء الصبيان يناسب ان يكون محلا لاختلاف فهم بالية به
 النظرية واما ان يكون مرادهم مصداق الذين المقبولين فهو غير متعين بعد فني الواجب نفس حقيقة كيف يترتب اعدا الى انه
 بريء وفي الممكن في انقسم في نفس انه كيف يحكم بمدايته وفي الحصول الصورة الحاصلة قد تكون بريء وقد تكون نظرية
 كيف يحكم عليها بالية مطلقا او بالنظرية لك ثم قيل في الممكن بغيره اعدا من مقولة الانفعال اعني قبول النفس

للصورة او هو مشترك في عند بعض وقيل انه من مقولة ان شاذ اعمى نسبة التعلق بين العالم والمعلوم
 فما دام لم يتبين مورد النزاع لم يلحق نزاع بشأن الاعتقاد ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا
 في المفهومين المذكورين وهما من البديهيات اذ دلالة ما عرفت فبذلك النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يحصل
 النزاع لفظيا فمن قال بديهية ذهب الى المصدرى ومفهوم الحاضر عند المدرس ومن قال بنظرية ذهب الى
 المصدق وانما ينفى ان بعيد عن شأن المحصلين هذا هو الكلام على المنازعين واما على المقصود فانه اذا اراد بمرجع
 الضمير في قوله انه من اجل البديهيات، فالمقصود مفهوم العلم بالمعنى المصدرى، ونفس مفهوم الحاضر عند المدرس
 فكلامه حق لكن قوله تنفيح حقيقة عسير لما يلاحظ ان المعاني الانشائية حقيقة بما يحصل في الذهن دون غيره كما
 تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتبين بعد ذلك ان قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرس عند المص
 الحاسميات من ان العلم حقيقة هي الحالة الاوراكية قلت ان الحكم على شئ لم يثبت بعد لا يلحق بشأن ان قل
 على ان جعله من اجل البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيد من ان رجوع الضمير الى بعض افراد
 الشئ الذي قصد ثبوت بعيد عن العبارة والحق ان معنى كلام المقصود ان العلم بالمعنى المصدرى من اجل
 البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم تنفيح حقيقة اي مصداقه ونشاز انشائية غير فان الحقيقة قد تطلق
 على المصدق والافراد ايضا لاشبهته في نفسه واما في الواجب فقد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات التو
 وقيل الصور القائمة بالبارى تعالى قد عرفت حال نفسه واما في الممكن فتبين الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس
 تلك الصورة وقيل تعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما ان يكون حصول نفس المعلوم
 ومثاله لم يصح بعد ذلك من ولا ينبغي ان يذ الكلام مع هذا التطويل قال عن الحصول والتحصيل اما قوله ان هذا
 النزاع في غير موضع آه فلان النزاع المذكور غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ما هي وانها من آية مقولة
 هي بل انما يتوقف هذا نزاع على كونه حقيقة واحدة فعلى تقدير كون علم الممكنات حقيقة واحدة يمكن النزاع بان
 تلك الحقيقة البديهية متصورة ونظرية نعم لا يتصور هذا النزاع على تقدير كون العلم حقائق متخالفة كما هو ذهب
 من يقول ان العلم هي الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة فان المعلوم ليس حقيقة واحدة حتى تصف
 بالديهية او بالنظرية بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلما يصح الحكم بديهية حقيقة او نظرية مطلقا
 بقية الكلام في علم الواجب سبحانه وفي العلم المحضوري فان قيل ان بعلم حقيقة واحدة مشتركة بين علم الواجب سبحانه وعلم
 الممكنات كما هو رأي مائة المتكلمين في تصور فيه النزاع ايضا في ان تلك الحقيقة بديهية او نظرية ولا توقف على تحقيق انه من

مقوله نعم على من يقول بكونها عين العلم لا يتصور النزاع في ذلك بتجاول نظريتهما ان علم الواجب سبحانه اجل من ان
 يتخلف بالبداهة والنظرية واما العلم المحسوس فلا كان عين العلم لم يكن نزاع فيه اليه بالبداهة والنظرية فنقول
 يكون ذلك نزاعا ظاهرا من اول الامر لا يصح الا على من يري ان العلم هو عين العلم حقيقة كذا قيد وقدر يمكن
 ان يجعل النزاع نظريا ولا يقع على من يري ان العلم متحد مع المعلوم اذ ليس له ان يقول بكون العلم نظريا
 مطلقا او جبريا مطلقا ضرورة ان العلم على رآيه لا يمكن ان يكون حقيقة واحدة فكيف يحكم عليه بالبداهة او النظرية بل
 انما يقع على رآيه من يقول انه حقيقة واحدة وعلى رآيه يمكن كون نزاع معنويا ايضا فلا حاجة على من يري ان العلم
 النزاع لغضبه وتورخا فان المعاني التي تتراعى في رآيه ليس بشئ فان كون المعنى استوعبا لا يستلزم البهتة بل
 في زبنا من معناه وان كان جبريا لكن يجوز ان يكون كنهه استوعبا آخر له يتدبر العقل على استزاعه ان بان يتبين
 اولا ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم مما له علاقة مع بحيث يقع استزاعه عنه ولا بعد فيه اصل كما صح
 به المحقق الدواني في الحاشية القديمة وقوله على من جعله ليس بشئ لان كثرة الاختلاف فيه لا يستلزم كونه
 نظريا لان البديهي قد يكون نفسا متخافا في تصورات الطوائف فانما سبب مقتضية له لغات عقل البديهي
 لان الاعتقاد بها ولذا اتفقت البديهييات جلالة وخفائها لا ترى ان هو لا يصف له اثنين اظهر واهم من
 الحكم لما جاز الممكن الى المؤثرات العقل الى الموقر اصيل وله سمي ورد عليه اقبل وقوله وان كان غير بديهي
 بل لعنه هو التحقيق لكن يرد عليه ان كلام المصيريل صريح على انه اختاره بسبب من يقول ببداهة العلم الذي يختلف
 في بداهة ونظرية وقد هربان فحالات المذكور ليس في المعنى المصدري ولا في نفس مفهوم الحاضر عند المدرك اذ لم
 يذهب احد الى كونه نظريا على انه لا حاجة الى اقامته الى سبل على بداهة وتعالى بعض ما ظهري كلامه من ان العلم متصور
 بعين من حاضر عند المدرك ونحوه قالنا هبون في ابداهة ذهبوا الى انه حقيقة لا سوى هذا المفهوم والذاهبون الى
 النظرية ذهبوا الى ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له فالصحيح ان العلم بهذه المعنى من اجل البديهييات
 فحكم بان يتحقق ان حقيقة هو هذا المفهوم او ان حقيقة غيره وهذا المفهوم عنوان له عسير جدا وفيه ان الذاهبين
 الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه حقيقة لا سوى هذا المفهوم البديهي المتصور اذ لا معنى لكونه نظريا اصلا وايضا
 في سبب المصيران مصداق هذا المفهوم هي الحالة الادراكية كما يستحق فيما بعد فكل كلامه على ان العلم ليس له حقيقة
 اخرى سوى هذا المفهوم ليس له معنى في فهمي ان هذا هو المتعارف عنه المحققين قال الامام الرززي تعريفات العلم ونحوه عن جليل
 بهية قد بلغت في الظهور الى حيث يتبع تعريفه بشئ اصل منه وقال المصنف الطوسي في شرح الاشارات العلم ان العلم قد يخلو

في هيئة الادراك اختلافا عظيما وطول الكلام فيها لكنا بل شدة وضوحها وقال في التجربة لا يحده العلم لانه يهدي بصيرة
والتحديد انما يكون بالكسبي وما ذكره في معرض التعريف تعريف له يجب للفظه ولا شيئا البديهي قد تعرف بحسب اللفظ
قوله وانما اختفى جوهره آية على طبق مذاق الشارح ان العلم عبارة عن نفس الوجود المجرد القائم بذاته وهو
نفس الوجود الخامس المقدوس الحق وكما ان وجود الممكن عين وجود الواجب كذا كذا علمه بوعلم الواجب علمه تعالى
نفس ذاته وذاته تعالى بكمال نوريته وشدة ظهوره وقوة معانيه يمنع عن ادراكه كمانع شدة نور الشمس وقوة ظهورها
البعارنا عن مشاهدتها شدة التورية حجاب العقل عن الادراك وموجبه قصور العقل وفوقه عن نيته الكناه به
فلا محالة يكون جوهر ذات العلم خفيا عن قولنا وعقولنا تكون اجزى عن كتابه قوله وفيه نظرا محسنا ان العلم
مندرج تحت واحد من المقولات والمقولة عبارة عن ان نفس العالي فيكون له نقل فيكون له صد متصل الى ظهوره
بالكيفية فيكون نظريا كسبيا من احد فكيف يكون قصوره بيهيا ولا يخفى انه مني على ما اختاره بعض المتأخرين تبعا لفتا
الموقف وسيد المحقق قد ان في احد التام يصير المنقل مرة للجهل ولا يحصل صورة اجمالية فعلم احد علم كنهه شيء
وعلم احد وعلم شيء بالكيفية وفيه ان احد التام من اقسام التعريف الحقيقي فيجب فيه تفصيل صورة غير حاصلة وعلى هذا
لا يحصل من كسب الالمانية والاعمال هو المشهور من ان الصورة تفصيلية كاسية للاجمالية فلا يلزم من ثبوت
الحقيقة النظرية جوهر حصول الجهل بلا واسطة المفصل بان يحصل احد دفعة ثم تفصيل المحذور ذلك وما قال بعض
من اطراف كلامه ان العلم الجزئي داخل تحت المقولة لا مطلق العلم فلا يخفى فساد ذلك لان مطلق العلم حقيقة
محصلة البتة فلا بد ان يندرج تحت مقولة من المقولات على ان كون العلم الجزئي مندرجا تحت مقولة لا يتصور
اذا كان مطلق العلم مندرجا تحت تلك المقولة مع انه ان سلم ما ذكره غير نافع اصلا لان العلم الجزئي على تقدير انه راجع
تحت مقولة يكون كسبا من احد مع ان العالمين ببهية العلم فان يكون ببهية العلم قوله الا ان يقال
يعني انه كما يصدق الجزر على حصول الجواهر فانه انما يصدق عليها صدق اللوازم على الملزومات لا صدق
الذاتيات على الذات لان الفصول بساكنة كذلك يجوز ان يكون العلم بسيطا ويصدق عليه كيف صدق اللوازم
لا صدق الذاتيات فله يكون الكيف بساكنة فلا يكون له فصل فلا يكون له صدق جنسية المقولات انما هي بالقياس
الى امكانيات التي تختص بها في الحاشية في القول خفيف لانه على تقدير بساطته لا يصدق الكيف الذي هو
بشئ عال لا تتمه عليه صدق عرضيا لان العلم ليس فصلا متساويا فكيف في شيء من الحقائق المتحصلة فما يصدق
عليه كيف صدق البعض على الفصول المتشعبة وليس معروضا للنفس الكيف الا ان القاصد يبرح اما ان يكون

انتزاعيا وبطلان لان الجنس العالي محتايق الموجود ولا يكون امرا متزاعيا وانضماميا فاما ان ينضم اليه من غير ان
 يصير نوعا متصلا بغيره فيلزم وجود الجنس بالخارج بدون النوع او يصير نوعا ولا ثمرة فيكون فيكون بينا حقيقة اخرى
 هي من قولنا ان كيف بالذات واعلم المعروف بها كيف بالعرض لا شك ان تلك حقيقة مما لا دخل لها في كون العلم
 مبدا للاكتشاف فاقبلا بما لا لا طائل تحته ولذا لم يقل به احد وان ذهبوا بسبب الى التسامح تشبيها للاسورانية
 بالاسورية يثبت وما قيل ان كيف بمعنى العرض اسام فليس شئ كما حققه الاستاذ في حاشية الرسالة مع انه لم يقل ان
 الكيف الذي هو المنقول عرض عام فيجب على تقدير كونه كيفا ان يكون من مقولة الكيف كالحالة الادركية عند
 التأمل بها انتهت محصل كلامه في الحاشية ان عرض الكيف للعلم لا يكون كعرض الجنس لفصل عدم كون العلم
 فصلا لواحد من النوع الحقيقية ولا نحو آخر ان عرضه لا يكون انتزاعيا بطلان كون الجنس الاعيان ككث على
 تقدير انضمامه لا يكون المنضم الجنس فقط لبطلان وجود الجنس بدون الفصل ولا مع الفصل للزوم من حقيقة
 اخرى هي من مقولة الكيف ولم يثبت ولم يقل به احد وانت تعلم ان من يقول بكون العلم بسيطا لا يقول بان
 تحت واحد من المقولات اصلا بل يقول ان حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وقد صرح الشيخ في قاطع نوريس
 لشفاها بامكان وجود جهة لا تندرج تحت واحد من المقولات وبطلان هناك قول من قال باندرج المبيات
 الا مكانية تحت واحد منها وبالجملة يجوز ان يوجد جهة بسيطة لا يكون لها جنس وفصل ويعقد رسم بعض المقولات
 عليه صدق عرضيا كما ان رسم الجوهري يصدق على فصول الجواهر مع انها ليست بجواهر حقيقة واما مكان لها فصول
 وتيسر الى الاشارة الى بعض بيات بسيطة غير مندرجة تحت شئ من المقولات ويعقد رسم الكيف عليها صدق عرضيا
 واذا لم يكن الكيف جنسا لكل ما يصدق عليه فيجوز ان يكون عرضيا عاما للعلم فيكون ما عرضا للعلم عرضا انتزاعيا
 كثير من انواع الكيف امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرها فعلى تقدير كون نوع من مقولة الكيف انتزاعيا
 عارضا لحقيقة العلم لا يلزم محذور اصلا وايضا عدم العلم ليس دليلا لعدم في نفس الامر فلا بد من اقامة الدليل
 على عدم كون العلم فصلا وعلما تفطن بما ذكر ان كلام الشافعي في الحاشية مبني على ان المقولات اجناس لكل
 ما يندرج تحتها وجوب كونه نحا لعلنا عليه الشيخ واشتباعه التفوه بسفطة عند الامام الرززي حائل به به حقيقة العلم
 فافهم وانذات الى التسامح المحقق الدواني زعمانه ان المقولات عند فهم من اقسام الموجودات الخارجية والصور
 العلوية ليست منها فلا تندرج تحتها فلا يكون كيفا حقيقة بل انما شبه بالكيف بانها تقوم بالوضع وعدم تقدم
 القيمة والنسبة لذاته لاطلاق الكيف عليها ليس الا لما شبهت بالخصيات الخارجية وسبب الكلام في تنقيده به انشا الله

تعالى اعلانه كخبري نعم ان كيف يطلق على معيها احد بما بينه من شأن وجوده في الاعيان ان يكون في موضوع
وغير تقسيمه لمقتضى النسبة وثانيها عرض ليقضي القسمة والنسبة والمقولة هو المعنى الاول والمصادق على العلم
المعنى الثاني وهو عرض عام يعرض لمقولات كلها في الذهن وتنتج منها في الخارج وهذا ما اخذ مما قال المحقق الثاني
في الحاشية بعبارة انه يحتمل ان يكون المراد بالعرض الماخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي
فجعلها كيفاً على سبيل تشبيه وتكمل ان يكون العرض المذكور اعم فيكون الحكم تبائن المقولات مخصوصاً بالمقولات
المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون المقولة الذنبية كيفاً بينه المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك
ان يكون جبراً ومن مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا تبائن بين الكيف باعتبار الوجود الذهني والمقولات
المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي اذ محصلة انه ان ريد بالكيف تبينه فبما في الوجود الخارجي ان يكون
في موضوع وغير متقسمة للمقتضى والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من امهات الجناس كما ان الجبر بالمعنى المذكور
جنس عال فيها باعتبار ذين المعنيين لا يصدقان على شئ في شئ من الظروف الخارجية كانت اذ ذهنية وان اريد
عرض موجود بالفعل في موضوع بحيث يكون متقسماً للمقتضى والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات
في الذهن فلا تملح بينه وبين الجبر وكذا بينه وبين مبيات بواقى الاغراض واعتراض عليه استناد الشارح في
شرح الرسالة القطبية بوجهين الاول ما لا نسلم ان تقوم يطلقون الكيف على ذين المعنيين واجاب عنه بعض
الاعاظم قد بان الاطلاق المذكور ما خذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة فانه صرح فيها بان للعرض معنيين احدهما
اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع والاخر الموجود بالفعل في موضوع والمعنى الاول هو الثاني للجبر دون
الثاني فالظاهر ان المقولات المتأينة وقسام المعنى الثاني للجبر دون الثاني والشيخ صرح بان العلم عرض
بالمعنى الثاني دون الاول فلم انه غير منه ببع تحت الكيف المقولة ثم قد وجد في كلامهم بعد تعريف العرض بالمعنى
الثاني تقسيمه الى الكيف وغيره فنزح في الكيف وفي سائر قسماتها اصطلاحين ويكون اقسام المعنى الاول مقولات
دون الثاني وكيف مخصوص بكونه عاماً من الكيف المقولة بخلاف الاقسام الاخر فانهما اخص من المقولات
خسروية انما لا تصدق على الصورة الذنبية المندرجة تحتها فاما الثاني انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة
من الانفاقة لمخصوصة وانما الشخص واجاب عنه بعض الاعلام قد بان اقتضار القسمة الماخوذة في رسم
الحكم وجوداً وفي رسم الكيف عدمه ما هو مقتضى القسمة في المحل يعني ان المحل ينقسم بالقسام وليس الصورة
الحاصلة من مفاد الشخص من هذا القبيل وان محاسنه لا تنقسم بالقساماء النسبة الماخوذة في رسم

الاضافة وجود وفي رسم كيفية ما كون اعرض حيث لا يعرض لموضوع الا ويعرض عرض آخر لموضوع آخر يكون
 كل منها مقولاً على موضوعه بقا لئلا يمتدح في موضع الاخر ونحو النسبة متضمنة في الصورة لذاتية للاضافة او هما
 يعرضان لموضوع هو لذات من حيث هما متشاكلان متساوئان تعلم ان الصورة الحاصلة من المقدار المتخصص
 حارة في القوة الجمانية حلول سريان تلك الحارة تقسم الحاسة بانقسامها لقوله لان الحاسة لا تقسم بانقسامها
 بل غير صحيح لان الحاسة لما كانت مادة فهي لا محالة قابلة للتقسام الى الاجزاء المقدارية ولما كان حلول الصورة
 المتشعبة المقدارية فيها حلول لسريان واداء فيه من التقسام العمل بانقسام الحال تقسم الحاسة بانقسامها قطعاً
 ولا ريب في ان تحقق مطلق نسبة منان فكيف سوا كانت نسبة متكررة اولاً فمنه الاضافة لا يصدق عليها
 اصلاً كما ينبغي على من رغب في فهم معنى النسبة متكررة من الاضافة الحاصلة في الال من لا يجدي نقاشاً في قوله
 او يقال آوذاً ينبغي على ما ذهب اليه بعض المدققين وتبعه الشارح من ان العلم بكنهه الشيء يكون ضرورياً والعلم
 بالكنهه يكون نظرياً فالعلم بكنهه الشيء لا يكون مقتضياً من الذوات او العرضيات بخلاف العلم بالكنهه وقد عرفت ان العلم
 بالكنهه يجوز ان يكون بدسياً يجوز ان يحصل المحذوف ثم يحصل المحذوف كذلك فما ذكره الشارح غير موجب له وادعى
 انه ليس كينياً آوذاً تمام هذا الكلام في هذا المقام غير مناسب اذ العلم على هذا التقدير لا يكون بدسياً ولا نظرياً بل يكون
 عبارة عن الواجب سبباً كما سيظهر من ذلك فلا يسلح هذا الكلام جواباً عن النظر المذكور والتغية على ما هو الحق عند
 في هذا المقام لا يخلو عن ساجدة قوله وما قيل آو قد استدلل الامام الرازي على بديهية تصور العلم بان غير العلم انما يعلم
 بالعلم فالعلم بالعلم يلزم الدور وهذا انما يقوم حجة على من قال انه نظري مكتسب بالحدود من قال انه غير التقدير
 اذ يلزم على من سببه من التناع كونه مكتسباً كونه ضرورياً وان يعترف بعلومية فذا ثبت اتناء حصول المكتسب ثبت كونه
 ضرورياً ورد باننا انسلم كونه معلوماً لواريه بالعلومية بالكنهه وان اراد به بالعلومية بوجه ما فسلم لكن النزاع انما هو في ان كنهه
 العلم بل هو ضروري او نظري ولو سلم كونه معلوماً بالكنهه فمن الجائز ان يكون بالتحريف ولا دوراً في الوقت على تصور
 الغير الذي هو معرف للعلم تصور حقيقة العلم وتصور الغير ليس موقوفاً على تصور حقيقة العلم بل على حصول العلم بكنهه
 الغير ونحو ما اشار اليه بقوله وما قيل آو قد وجه الشارح الدليل بوجه لا يراد عليه هذا الايراد فقال اذ حاصلة آو
 وفيه ان ظهورية الاشياء موقوفة على حصول العلم وتعلقه بالمعلومات لا على ظهوره فلو توقف ظهورية على
 الغير ليلزم الدور واليه معنى قولهم ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم ان معلومية الاشياء باسرها بدئية كانت او نظرية
 تدرك بالعلم الخاص او لا رتاسي بسبب صورة علمية المتعلقة بها فلا يكون حقيقة العلم مكتسبة لئلا يصح ان الحاصلة

في اختل فلا يكون معلوماً برأيه بالمعنى الذي توهمه الشارح قوله ولأنه أظهر أنه يحتمل أن يعود الصغير إلى التسمي
 الكلام أنه انما يخص الدور بالذات لأن التسمي صرح وأظهر في لزوم ما بالعرض بدون ما بالذات لانه عبارة عن ذي سلسلة
 ما بالعرض لا في نهاية فلا يتحقق هناك ما بالذات أصلاً والى يلزم انقطاع السلسلة وعلى هذا يدور عليه ان التسمي ليس
 ما بين استحقاق من الدور ولم يجوز احد توقفه شئ على نفسه وقد جوز القائلون بقدوم العالم تحقق ما بالعرض بدون ما
 بالذات فليس ظهور استحالة التسمي على حد يتحقق ترك الذكراً بل استحالة ويحتمل أن يعود إلى الدور فالمعنى ان لزوم
 تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات أظهر من لزومه في التسمي فان لزومه في التسمي انما هو بملأ خطه ان مجموع السلسلة
 الغير المشابهة كالجزء الاول من السلسلة ولا ينبغي ما فيه من التقصير مع ان في الدور كما ان كل واحد ما بالعرض لك
 هو ما بالذات ايضاً فلا يصحق عليه ان يتحقق فيه ما بالعرض بدون ما بالذات ثم ان لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
 ليس ما بين استحالة من الدور الذي هو عبارة عن توقف شئ على نفسه فتعيل استحالة الدور باستلزامه تحقق ما
 بالعرض بدون ما بالذات مما لا ينبغي سخافة على من راد في فهم قوله ساقط قال في الحاشية لأن تعامل لم يقل
 ان تصور الغير يوقوف على تصور العلم حتى يدور عليه اوردته من المنع بل قال ان ظهور الغير وانكشافه مرتب على تعلق
 العلم به فلو كان العلم منكشفاً وفيه تعلق الغير يلزم الدور والفرق بين الامر من ظاهره الا ان يقال هذا خرج عما
 الكلام اذ المتنازع فيه ان حقيقة الكلية بل هي مكتسبة او مبرزة لاني كونه مبدء الانكشاف انتهت لا ينبغي على المتأمل ان
 لا يلزم على تقدير كون حقيقة العلم نظرية ان تكون حقيقة ظاهرة تتعلق الغير بل انما يلزم ان يكون حقيقة ظاهرة ومنكشفة
 يتعلق فرد من افرادها بعد تعلق فرد من افرادها بغيرها فان قيل المراد بالغير فرد من افرادها فحقيقة العلم على تقدير
 كونها نظرية انما يكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اي فرد من افرادها يقال به مسلم لكن لا يلزم من ذلك الدور
 اذ انكشاف حقيقة العلم يوقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون كس اذا انكشاف فرد من افرادها لا يتوقف
 على تعلق نفس حقيقة الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف انما بنفسه لكون العلم به حضوراً او هو منكشف بتعلق فرد من
 افراد العلم به لا يتعلق نفس حقيقة الكلية وبهذا يظهر ان قوله في الحاشية الا ان يقال آه في غاية الاجتهاد ولما وجدتم
 أصلاً لان التوجيه الذي ذكره انما يتم وكان الكلام في كون العلم مبدء الانكشاف وليس الكلام فيه بل الكلام في
 كون حقيقة مبرزة او نظرية ولا يلزم على تقدير كونها نظرية شئ من الدور التسمي فافهم قوله لكان قد نشر آه قال في
 الحاشية انما يقسم منناه تقسيم ومثال اما التقسيم فهو تميز وعالم ليس كتميزه بالجزء من الظن والشك والوهم وبالمطابقة
 عن الجهل وبالثبت عن التقليد وهو ظاهر ما المثال فبدون ادراك البصيرة ويشبه ادراك الباصرة اذ لا معنى للاعتناء

لا انطباع مثال البصر في الباصرة كالنطباع الصورة في لمرة كلك العقل مرة للمعقولات فالعلم عبارة عن صورة المعقولات
 المرتبطة في العقل فالقسيم تقسيم العلم عن مثالي الاشتباه فيجبك حقيقة العلم كما نقل عن الامام حجة الاسلام قال
 المحقق لفتنا في ليس المراد به مثال ما هو جزئي من جزئية على ما فهم البعض ان ثبت العلم ان صاحب المستغنى بين
 المثال بما يدل على ان المراد به اشتباهه اذ حصل كلامه على ما فهمه المحققون ان ادراك البصيرة شبيهة بادراك الباصرة
 فكما ان معنى لا البصار لا انطباع صورة البصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كلك العلم عبارة عن انطباع
 صور المعقولات في العقل فانفس منزلة صديقه امره وعزيمته التي بها يشبه يقول الصور اعنى العقل بمنزلة صفا
 وشاح المختصر من مثال على جزئي من جزئيات العلم حيث مثله باعتقاد ان الواحد يفتى الاثنين وتبعه الشايع و
 الحق ان مراد الامام الغزالي من مثال ما هو اشتباهه بواحد من الجزئيات والاربع يقول بعرفته بالقسمة ونشأ
 اذ التمثيل ايضا من طرق المعرفة فنافته العلامة التفاضل في شرح شرح ميس على ما ينبغي قوله واما الاسمي اى العلم
 انه قال الامام الغزالي في المستغنى ربما ليس بتحديد كيقيني بعبارة محمرة حاجبة لمجنس الفصل الاثنين فان كلك
 عسير في اكثر الاشياء بل في اكثر المراكات المحمية كراثة المسك طعم العسل وادوية اخرى عن هذا المراكات فمن عن تحديد
 الادراكات العجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم تقسيم ومثال ينبغي واعترض عليه صاحب الاحكام بانه قال لا يدل
 الى تجديده وطريق معرفته انما هي القسمة والمثال وهو غير مسدي فان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييز عما سواه فليست
 بعرفته وان كانت بغيره لعمارة فلا معنى للتحديد بالرسم الا اذا اذ بالجملة قد نفى عنه التحديد واثبت له التعريف بوجه
 مخصوص فذلك الوجه ان لم ينفذ لتمييزه لم يكن تعريفنا وان افاد وكان حاد سميا ولا ينبغي ان كلام الامام الغزالي يرجع
 في ان مقصوده عسر منه الحقيقة المتقابل للرسم وما شبهة فيه الا ان مقصود عسر بتجديد العلم بل هو تحقيق في اكثر الاشياء
 كما صرح بلعمل اوجه في حقيقة العلم بهذا العسر انما من اختلاف الدار فاعترض صاحب الاحكام سا قاطلان ثبت
 الحد يسمى وسهولة لا يتا في عسر احد كحقيقة كذا قال السيد المحقق قد في حاشي شرح مختصر الاسول وشارح المختصر
 كما حمل كلام الامام الغزالي على انه نفى عنه التعريف مطلقا واثبت له طريق معرفة وجهه اعترض الا بى بان الطريق
 المذكوران افاد تميزا كان تعريفنا والالتمس كل طريقا الى معرفته واجاب بان افادته لتمييز لا يستلزم كونها للتعريف
 فان اشئ قد يعلم تقسيم بجزء بان يؤخذ مقسم له ذاتيا كان او عرضيا وتمييز بعضه عن بعض بل هو كائنه ويكون قسامة ذلك الشئ
 فيعرف باعتبار الشامل والتمييز فبجعل له اسم وقد تميز ليعلم عن غيره ومثال جزئي ولا يعرف على تقديره اى اخرجه
 بالقسمة واما يازد بالمثال لانه من الثبوت له في جميع افراد من الاختلاف عما عداه ولا يصلح للتعريف لانه لا

اذا كان كك فجاز ان يكون شئ طريقا الى معرفة شئ آخر ولا يكون معرفا لا تفارضا ليطر وبانجمله الرسم لا يكون الا
 بل لازم بين الشبوت لا فزا والمرسوم وبين اما تفارضا عن غير ما العلم لا لازم له كك اذ لا تعلم المطابق وغيره ايضا بل
 كك تعلم الانسان وغيره وبهذا اندفع ما توهمه المدعي من المناقاة بين يسر معرفته بالقسمه والمثال وعسر
 التعريف واعتبر من عليه جوبين اذ قال العلامة التفازاني في شرح اشعير بما محصله ان كون اللان
 بينا غير لازم بل لازم وكذا العلم بما اختصاص بل القدر الضروري لاختصاص والشمول وفيه انهم قد صرحوا ان
 تعريف الرسمى تخصيص من بين اللوازم بالذم الظاهر فوجب كون اللازم بينا في الرسم من مذبههم نعم كثير
 من اللوازم لا يوجد فيه في الشرط وما هو الا من الضطره فاقبهم ما لم يبدو الا ما بينا شئ وارادوا ان يسموه فاعلموا
 في رسمه شئ بهم من اللوازم وفيه لا ينافي ما قال شلح المختصر من عسر رسم العلم الرسمى في الشرط لواجبه الرعاية والاشافي
 ما قال سديد المحقق ان جواب شارج المختصر يخالف ما هو المشهور من ان القسمه الحقيقيه لا تطوا بها على الشئ على
 ما به تمازقا كما شئت على تعريفات اقتسامها وان المثال الا الى تعريف رسمي وان المقبر في اللازم اختصاصه مشمول
 لا العلم به كك نعم لا بد من كونه بحيث يتفصل عنه من اللازم واللم يكن معرفا ولا طريقا الى معرفته الا ان
 الانتقال اقام كين على وجه الاقتساب كان موصلا الى معرفته ولم يكن معرفا كافي الانتقال عن تصور الهيئات لا
 لوازمها بل كونه خلاف ظاهر الحال في القسمه والمثال العلم من جهة تفصيل الذي يعلم بتقسيمه فخرج وتجزئته عن غيره في
 مثال جزئي ولم يعرف له لازم كك لان القسمة انما هو بالادراكات لا بغيره ومن الصفات النفسية ونحن نعرفه بالتقار
 الجزم الذي يبتدأ عن الشك والظن وبالمطابقة التي بها يتميز عن الجبل المركب والوجب الذي يميز عن تقليد
 المعصية فاذا قسمنا اعتقاد المردف للتعيين بملحظة هذه الصفات خرج العلم بالمعنى الاخص كك تعلم ان اعتقادنا
 ان الواحد نصف اثنين كك ما يجمع هذه الصفات ولم يفسد غير ذلك فميز لنا به كك المعنى في هذا المثال لا تعلم له
 في شئ من كالتين المذاهب التي تعرفه به اذ ليس مجموع هذه الامور لازما به كك اذ لا تعلم المطابق وغيره من الصفات
 او غير المطابق او الضابط ضروري ملها ضروريا اذ لو علم الكل على هذا الوجه لم يحصل الجبل لاحد من العقلاء لتمييزه به كك
 الضابط عن غير متميز ضروري فلا يحصل له اعتقاد غير مطابق وانما اعتبر الضابط لظهور ان المطابقة
 شئ ليست جيته بدون مراجعه ان ضابطا واعتبر كون العلم ضروريا حاصل من الضابط على وجه
 التنبية اذ لو كان مكنتا لم يكن اللازم مريثا ولا شئ في حيزه فانه في كثير من الرسومات والاشكال
 هذا كله منه وعلمك تعظن بما ذكرنا من كلام الشارح في هذا المقام

لا يخفى عن جبط وخطه اما اولاً فلان كلام الامام الغزالي صريح في ان مقصوده عسر احد الحقيقي المتقابل للرسمي لا عسر احد
 الحقيقي المتقابل للاسمي فانه نفس تبصير احد الحقيقي الجاهل للجنس والفصل اذ اتين اى القريبين وجوز تعريفه بالقسمه و
 المنان انه يهو تعريف بالرسم لا بالاسم وكلامه آى يهى حيث اعترض عليه بان القسم ان لم يكن مفيدة لتمييزه عما سواه
 فليست معرفة له وان كانت مميزة له عما سواه فلما معنى للتحديد للرسم الا بما صرح في انه فهم من كلامه انه يعنى التحديد
 سلفاً سوا كان بالرسم او بالحد الحقيقي اشتمل على الجنس والفصل القريبين وانما اطلق الالهي لفظاً على الرسم لان
 احد عند الصوريين عبارة عن مطلق المعرفة كما صرح به السيد المحقق وغيره من المحققين ولذا اجاب من اجاب
 بان انما يعنى احد الحقيقي المتقابل للرسمي ولا يعنى احد الرسمي والاشاح وقع في الغلط او وقع الناس في الغلط حيث
 فهم من احد معنى لا يصديق على الرسم كما هو مصطلح اهل المنطق وتوهم ان الجيب اثبت له احد الاسمى لا احد الرسمي قلنا
 منه ان احد الرسمي مما لا معنى له مع انه قال في الحاشية المتعلقة على قوله في القلا عن السيد المحقق قد ان ارباباً بعثرة
 والاصول يستعملون احد بمعنى المعرفة وكثيراً ما يقع الغلط بسبب غفلة عن اختلاف الاصطلاحين فوقع الغلط
 عن اختلاف الاصطلاحين فاثبت عند الاسمى مقام الرسمي مع حقيق ان يقال لا انما مرون الناس بالبروتوسون
 انفسكم قد انما نيا فلان اول كلامه صريح في ان مراد من رفع استبعاد الالهي عن كلام الامام الغزالي باحد الله الرسمي
 واخره يدل على ان المراد به الرسم واما ثانياً فانه قد صرح في الحاشية المتعلقة على هذا القول بان الحقايق الموجودة
 يتعسر ان طالع على نواتيا تبا والتميز بينا وبين عرقيا تبا تعسر انما اما المفهومات الاصطلاحية واللغوية فتعدي الى ثمانية
 السهولة لان اللفظ اذا وضع في الاصطلاح ولله معنى مركب فما يدق فيه كان ذاتياً له وما يخرج عنه كان عرضياً له
 وحدودها ورسومها كانت اهمية كما ان حدودها وتحديق الموجوده ورسومها بسبب الحقيقة انتهت فلا يتصور ان يكون
 العلم من الحقايق الموجودة في نفس الامر او من المفهومات الاصطلاحية والثاني بطرقة بالهدية وعلى تقدير كونه صريحاً
 لا معنى لكون اركان حقيقة عسير كما قال الامام الغزالي ويكون كما ائمه والايراطية الاجابة عنه لغوا لا طائل سقته بل
 لا معنى راصداً كما لا يخفى وعلى الاول لا بد وان يكون حده ورسومه بسبب الحقيقة لا بسبب الاسم فقط واما رابها فلان احد
 الاسمى عند الاصولييين ليس من اقسام التعريف الحقيقي والامام الغزالي انما يعنى عند التعريف الحقيقي اشتمل على
 الجنس والفصل اذ اتين لا التعريف الحقيقي مطلقاً فعلم انه قائل بسبب التعريف الحقيقي المتقابل للرسمي لا التعال بالالهي
 لانه ليس بتعريف حقيقى عنده فظهر ان قوله اما الاسمى غلطاً من شتباو لرسم بالاسم والغفلة عن اختلاف الاصطلاحين
 فن قل لا تخبط قوله لان العلم المتعق آه قال في الحاشية يمكن ان يقال معنى كون العلم بهيها انه نظام متكشف بذاته

لا يغيره وهو لا ينافي الكيفية والمخصوص بالعلم الحصولي معنى آخر انتهت انت تعلم ان البديهي عند جميع عبارات عما
 لا يتوقف على النظر فهو علم ملكة هو النظري فيختص بها من شأنه النظرية والاعبارة عما جلي يستغن عن النظر فهو النظرية
 كما ينبغي بيانه ان شاء الله تعالى ومن التقديرين يختص بالعلم الحصول وحمل اللفظ على غير مصطلح الفن في قوة الخطار
 عنه المصليين وانما هو ويدر السطحيين الذين لا يميزون العبث من البمين واين فيه ما في ان القول بان المراد
 بالبديهي معنى آخر غير ما هو متعارف بالنظري كما هو المصطلح خرج عما فيه الكلام اذنا كل م في ان العلم الذي هو ضروري
 بل هو يكشف بديهته ام لا فان هذا بحث آخر ما يتعلق بهه لقامه قول له ومن ههنا تخرج آه قال في الحاشية هذا اذا
 كان حقيقة العلم مركبة من اجزاء الحدية ويكون تركيبها مستلما عند الفريقين واما على تقدير بساطتها وبنائها البديهية على
 البساطة فان نزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهت فيه ما في ان البمين الى بديهته لا يذهبون الى
 بساطته بل يقولون بانها راجعة من مقولة من المقولات العرضية ولا يذهبون الى ان صدق المقولة عليها صدق
 عرضي فارجع هذا النزاع الى البساطة والتركيب غير مستقيم قال المص في الحاشية ومن نفسي آه قيل
 لعل ذلك الطريق انه لا يخفى ان العلم متصور بعنوان ما يكون مبدرا لا يكشف او الحاضر عند المبدك او نحو وبنها
 امر مشترك بين الجمع فمن رأى ان العلم حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب الى انه بديهي ومن رأى ان حقيقة
 غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذهاب الى البديهية استدلال بان بديهته الخاص يستلزم
 بديهته العامة وهذا بناء على ان المفهوم الذي استدلال على بديهته مفهوم انتزاعي وان افراد حقيقة وانه نوع بالنسبة
 اليها فمستبعد كون العام ذاتيا وان الانتزاعي على ما اشتهر بين المتأخرين ليس حقيقة الا ما انتزعه العقل فقط
 من كون الخاص مركبا بالكنه ويقرب منه ما قال بعض المشايخ علم النور والسرور صحتان فاصتان للعلم بالمعنى مبدك
 المطلق ولا شك ان بديهته المحضة افاحته من المعنى الصدري انتزاعي يستلزم بديهته مطلقة بكنهه فان المحضة امر
 انتزاعي حاصل في ان ذهن بكنهها فان كنهه انتزاعي ما هو حاصل في الذهن والمطلق خبر خارجي اي تفصيلي فيكون
 حاصله بكنهه يظور على الاول انه لا يمكن حقيقة العلم سوى هذا المفهوم البديهي المتصور فلا وجه لبنائه على ما هو المشهور
 فيما بين المتأخرين ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المراد بديهته علم
 بالمعنى الصدري لم يحتج في اثباتها الى تثمير اصلا وقال بعض المصليين من نظائر كلام المص الذوق الصحيح حكيم بان
 العلوم التجريبية الخاصة لنا المتعلقة بالمعلومات المخصوصة لها حقيقة جارية في سواها كانت واحدة مشتركة بينها او
 متعددة وبه الحقيقة هي المسماة بالعلم فان العلم ليس الا ما يترتب عليه الآثار التي هي بديهته عن الجهل كالانكشاف

والسرور والغم وغيره ولا شك ان تلك العلوم بنفس حقائقها لا سبب كونها افرادا لامر عرضي آخر تترتب عليها تلك
 آثارها كما تعلم ان السوادات التي تكتسب بالاجسام بنفس حقائقها لا سبب كونها افرادا لامر عرضي آخر تترتب عليها تلك
 لقصور تلك العلوم يحصل لكل احد حتى ان من لا يقدر على اكتساب كمالها لا يستطيع ان يعلم علمه بشئ ولا يقتد به في عالمه بذلك
 الشئ وليس في العلم علما بالوجه فانه لا شك انه يكون فيه علما من نفس كنه الوجه وعلمه بشئ الوجه بالوجه والرجوع الى
 الوجه ان يحكم بان في صورة تصورنا معلومنا ليس العلم واحد متعلق بتلك العلوم كيف ولو فرض ان لم يحصل لنا العلم
 واحد متعلق بشئ ولم يحصل لنا مفهوم آخر سوى ذلك الشئ فبمجرد الالتفات بعده العلم في العلم ونعتقد اننا عالمون بذلك
 الشئ فقد علم ان العلم بالعلم ليس علما بالوجه بل كماله انت تعلم ان الكلام في العلم الحصول على العلم بالعلم
 حضوري فدايخضف بالبداهة والنظرية وبالجملة الكلام انما هو في تصور حقيقة العلم وكل احد لا يعلم حقيقة قطعا فجل
 ما ذكره لا علاقة له بما نحن فيه ويمكن ان يقال ان العلم المطلق لا يمكن ان يكون عرضيا لافراد ولا ان مجرد قيام
 فروض العلم بنفس يكون مبدء الانكشاف المعلوم مع قطع النظر عن العوارض الملازمة او المفارقة والانكشاف
 عين العلم فيكون العلم المطلق ما هو في مرتبة ذات العلم الخاص ولو كان محمولا عليه محلا عرضيا لم يكن الخاص مبدءا
 لانكشاف بذاته بل بمناظرته اتحاد المحمول المذكور معه بالعرض كما هو شأن عرضيات فيصح ان يقال لنفس العالمنة
 بشئ من غير ان يكون الشئ منكشفا لذيها وهو باطل كبطلان ان يتوهم كون الشئ انشائيا غير حيوان وبالجملة لا مرتبة
 في كون العلم المطلق ذاتيا لافراده بل هو الكلام في كون الخاص مستورا بالكنه ونافية ما يمكن ان يقال فيه بالنقص عن
 العلم ان ثمة مثلا اذا كان معلوما بالضرورة من حيث الكتابة سواء كان معلوما بالكنه او بالوجه كان بالضرورة
 مستورا بالبداهة معلوما بالكتابة فنقول العلم بالنور معلوم ومتنازع من حيث العلم الذي من لوازمه الاتيان عن كبريل
 وفيه قال بعض الاعداء ان العلم بالنور معلوم من حيث العلم وهو انما يتنزه معرفة العلم بالوجه لا معرفته بالكنه
 والكلام فيه كما انه اذا علم الانسان من حيث الكتابة يلزم منه العلم بالكتابة ولو بالوجه لخصوص الكنه فالحق ان العلم
 يطلق على اثنين الاول المعنى المصدري الانشائي والثاني ما هو مبدء الانكشاف فالعلم بالمعنى المصدري بري
 ومبني ما هو مبدء الانكشاف حقيقة وهو المصدري المعنى الاول غريق في النظرية فمن ذميب الى نظرية انما يقول يكون
 نظرية بالمعنى الاول تقى له نكل ذلك الطريق آو لما رأى الشايع انه يلزم من تصور الخاص بالكنه
 تصور العام لك اذ لا يجب ان يكون العام ذاتيا لخاص محل العام على المطلق والمقيد والمطلق لما كان جزءا خارجيا
 بالمقيد تصور المقيد بدون تصور المطلق غير متصور ولا يخفى ان ما ذكره انما يقيد وقع منع كون العام ذاتيا لخاص وقد

عرفناك في الدرس السابق انه لا حاجة في دفع هذا المنع الى ما ذكره فيما نحن فيه اذ لا ريب في كون العلم المطلق ذاتيا لا موقفا
و ما منع كون العلم بالنور مثلاً مدركا بالكنه فهو باق بجماله كما لا يخفى قال في الحاشية انه فرق بين النسخ العام وبين
المقيد المطلق بوجه الاول ان المنفي يجب ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزئيا منه بخلاف الخاص فانه قد يكون
بسيطاً والعام عرضياً له والثاني ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لا تتنازع
اكمل بينهما والثالث ان الخاص قد يكون له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة
واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه تصور العام مشروط بكون الخاص مدركا
بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيد اذ تصورهما بنفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية لا تحصل بدون
الاجزاء فلهذا المقيد يستلزم بهية المطلق وما استلزم ان استلزام بهية الخاص لبهية العام مشروط بشرطين
المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقر ان العلم بالكنه مختص بالنظر فيما يكون مدركا بالكنه لا يكون بهية انفسا من
ان يستلزم بهية بهية العام نعم الاستلزام بين استلزامين مسلم على الشرطين المذكورين ان كان العام
هنا قريبا من العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالذات ما بلغت في تفكر انتهت انت تعلم ان المطلق يكون
محمولا على المقيد كما صرح به بعض الاعلام قد فلا معنى للقول بانتفاء الحسن بينهما وغاية ما يمكن ان يقال ان المقيد عبارة
عن المطلق الذي اعتبر معه التيد فالتميز هو فيه والتميز يكون معنى غير مستقل انما يصح ملاحظة الملاحظة بالاشياء
فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة فلهذا صورة تفصيلية فقط فلا بد
فيها من تصور الاجزاء تفصيليا وملاحظة الكمال وبالحكمة لا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة لكن لا بد
انما يفيد بهية مفهوم العلم بالنور المقيد ولا يخفى انه غير محذور ليس الكلام في هذا المفهوم المقيد بل انما الكلام في مصداقه
ونشارا منزهة بهية غير مسلمة فنقل عن ان يستلزم بهية بهية حقيقة العلم وما ذكره في الوجود الثالث من الفرق
بنى على ان مناط الهمال لا يتوافق العوض والاتحاد والمخاطبة وسبجي الكلام فيه انشارا من الثاني وقال من اختصاص
العلم بالكنه بالنظر في غاية السقوط لما عرفت انه يجوز ان يحصل الكد والحدود معا وقد شبه بهية العلم بالخاص بالكنه
يستلزم بهية العلم بالعام بالكنه على الشرطين الشهورين وتقول اذ العلم بالكنه تنبيه على مساوئهم من زعمهم انه لا بد
في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات بالذات ما بلغت في تفكر انتهت انت تعلم ان المطلق يكون
محمولا على المقيد كما صرح به بعض الاعلام قد فلا معنى للقول بانتفاء الحسن بينهما وغاية ما يمكن ان يقال ان المقيد عبارة
عن المطلق الذي اعتبر معه التيد فالتميز هو فيه والتميز يكون معنى غير مستقل انما يصح ملاحظة الملاحظة بالاشياء
فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة فلهذا صورة تفصيلية فقط فلا بد
فيها من تصور الاجزاء تفصيليا وملاحظة الكمال وبالحكمة لا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظة لكن لا بد
انما يفيد بهية مفهوم العلم بالنور المقيد ولا يخفى انه غير محذور ليس الكلام في هذا المفهوم المقيد بل انما الكلام في مصداقه
ونشارا منزهة بهية غير مسلمة فنقل عن ان يستلزم بهية بهية حقيقة العلم وما ذكره في الوجود الثالث من الفرق
بنى على ان مناط الهمال لا يتوافق العوض والاتحاد والمخاطبة وسبجي الكلام فيه انشارا من الثاني وقال من اختصاص

المشتركة اذ كانت اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصل مع ان هذا الكلام يدل دلالة
 صريحة على انه لا بد في التحديد من اخذ جميع المقومات اجمالا ولا يستدل بعض المدققين على فساد هذا الرأي بان الوجه
 في تصور الشيء بالوجه معدوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه لتصور كنه الوجه فتصور الوجه بالكنه او بالوجه وال
 كنهان لمقصود بالعرض مقصود بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فلو لم يكن تصور
 اجزائها وليته في العلم بالكنه كانت الاجزاء اولية مقصودا بالذات ومقصودا بالعرض فلا تعلق لان تجعل مرآة
 للملاحظة الحدود ولا يخفى انه لا يتم الا على رأي من يزعم ان في العلم بالكنه لا يحصل ذوي الكنه وكذا في العلم بالوجه
 لا يحصل ذوي الوجه واما على رأي الجمهور فلا يتم أصلا اذ عند فهم هناك تصور ان تصور الكنه وتصور المحدود فيمكن ان
 يحصل الوجه من حده ثم يجعل مرآة للملاحظة ذوي الوجه والوجه يلزم على مذهبه ان لا يكتب نظري عن نظري منه الى
 البديهي لان العلم النظري على هذا التقدير منحصر في العلم بالكنه وفي العلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيها بالكنه
 ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم **قوله** ما يجدي نفعاً في شيء في ان الكلام في العلم الحقيقي لا في
 العلم بالمعنى المصدري ولا في مفهوم مبدء الانكشاف فما قال بعض الشراح ان كلام المتوكلين في العلم بالكنه با
 المصطلح يعني ان يكون ذاتيات الشيء مرآة له بل في العلم بكنهه اعني حصول نفس الشيء وهو حاصل في المعنى المصدري
 لعدم المطلق اذ تصورنا المحضة الخاصة منه فان المطلق المذكور يكون جزءاً تفصيلياً منه فلا يمكن تصور كنهه النقيض
 بدون تصور مطلقه غير واراد على الشراح كما لا يخفى **قوله** فاما ما زاد فانه فقط قال السيد المحقق في شرح الموقف
 العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالم بذلك المعلوم والمعلوم معلوما
 بذلك العلم وهو الذي نسبته مما شمر المتكلمين المتعلق فلهذا الامر المسمى باستقلال لا بد منه في كون الشيء عالماً باخر
 ولم يثبت غيره به ليل فلهذا تلك اقتصار على المتكلمين وقال الابري في شرحه للموقف ذهب جمهور المتكلمين الى ان
 العلم تعلق بين العالم والمعلوم به يتميز المعلوم عن غيره وهو اختار لان كل من علم امرأ فانه يحصل بينه وبين المعلوم نسبة
 مخصوصة يجبر عنه المتكلمون بالتعلق ولم يثبت غيره به ليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن اثبت امر
 آخر فعليه الاثبات فما قال بعض المدققين في شرح ارسالة القطب ان كون العلم اضافة بين العالم والمعلوم مذهب
 جمهور المتكلمين كلام لا غبار عليه ما قال بعض الاعلام قد معترضنا عليه ان هذا النقل غير مطابق والذي يظهر من كلامهم
 ان اسم صفة ذات اضافة بها يكشف المعلوم بحيث لا يحتمل التقيض مما يقتضيه به المحجب واعلم ان الامام الرازي
 مع القول بالوجود الذي قد جوز في شرح الاشارات كون العلم اضافة وقال معترضنا على الشيخ القائل بكون العلم

صورة ذهنية ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانب جهلاً وان كانت مطابقة فلا بد من امر الخارج
 فيحتمل ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة
 للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلما توجد فيها اليقظة وعد جهلاً لا متعلقاً وجهلاً
 في الخارج فلا يكون الادراك معني الاضافة علماً ولا جهلاً واورده عليه المحاكم بانه لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات
 الادراكية موجوداً في الخارج وبعضها لا يكون موجوداً في الخارج فصح انصافها بالمطابقة وعدمها ولا يخفى ما فيه وجود
 الاضافة في الخارج كمال معنى له اصل واذا امتنع وجود الاضافة في الخارج امتنع وسعت الادراك بالمطابقة واللامطابقة
 على تقدير كونه اضافة وتعتبر في المطابقة اتحادها بالمتطابق والمطابق بالمطابقة والمتحقق في الخارج ليس الا ما يوافق اضافة
 الذي هو المدرك والاشياء واما ان لم يمتنع في المطابقة فادراك اليقظة ايضاً فالامطابقة للعلوم وعدم
 المطابقة بالمعنى المناسب للمقام ماله ليعقل في الاضافة اصلاً واما قال المحقق انه واني في حواشي شرح المطالع اذ اخرج
 بالمطابقة واما بنسبها بخصوصية بها يكشف العلم عند نفس نفس ذلك يتصور وجوداً في الاضافة ايضاً وان كان معناه
 المناسبة متى تجرى بين الصور المحسوسة فلم نعلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى وان كان معناه كونها بعينها
 بولام الوجود في الخارج فيلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علماً ولا جهلاً على ان المطابقة بهذا المعنى انما يقع على
 فريب من يقف بوجود الاشياء باعتبارها في الدارين على القول بالشيء والمثال وكون العلم كيناً انما يقتضي على هذا
 المذهب لا على الاول فخير ان المطابقة عبارة عن المحاكاة بحيث يسرى الحكم عليه ليد هذا شامل للمنهجين لا يخفى
 ان هذا تجري في الاضافة وبالمعنى ليس للاضافة مع الامر الخارجي نسبة وعلاقة تلك لا متعلق وجوداً في الخارج فلا يمكن
 ان يوصف بالمطابقة ليكون علماً واجاب لما كره من اعتراض الامام باننا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن
 مطابقة للخارج كانت جهلاً واما تكون جهلاً لو كانت صورة ذهنية لتحقيقه خارجية واما ان كانت صورة ذهنية
 لم لا تحقق له في الخارج كما في الامور المتعارفة فمما يلزم من الجهل فتأمل وقال في المفصل ان هذا بحالة الوجدانية
 المسماة بالعلم ليست عدمية لانها متعارفة عن غيرنا بالضرورة والعدم لا يكون كك وايضا كانت هناك عدم
 ما يقابله فهو الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدم فيكون ثبوتياً مع فرض كونه عدمياً واما الجهل
 المركب وهو الجهل ايضا فمما يلزم من الجهل بالاعتقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة واما نقول قد
 لا يتقبل كون الشيء مجرداً بولام لا يكون جسم ولا جسمانياً مع شك في كونه عالماً وايضا يصح ان يقال في الشيء
 علم به دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احد جهادون الآخر واما لم تكن تلك الحالة

عدمية فهي دمجية او اضافية اما حقيقية فاما ان تكون نفس الصورة. لتساوية لمية المدرك ويطلب ان
 هيئة السواد حاصله للجواد ولا علم هناك وان اجيب بان العلم ليس نفس حصول هيئة شئ شئ فخريل هو حصول
 خاص. عني حصول هيئة المدرك للذات المجردة والجواد ليس ذواتها مجردة قلنا به اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول
 وان يكون امرا آخر متفائرا بصورة وذلك مما يقيم عليه لانه وان قاس به جادة واما الضافة فلا شبهة في
 تحققها لان العلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشور به واما انه هل يتحقق تحقيق
 به الاضافة. لسماة بالشعور امرا آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن هيئة العلم به كماله
 وفيه انظار الاول ان قوله لا تمايزا في ما ذكره ما ذكره ان اراد به اما تمايزا بالذات قلنا نعم الصغرى ثم لا يجوز ان
 يكون العلم تمايزا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به ان تميزا مطلقا فلانهم الكبري او الوجودية والعدمية وان لم يكن
 تمايزا عن غير بالذات لكن يجوز كونها تمايزا بالواسطة الثاني ان قوله واما بجعل بسيط او غير صحيح بان
 بين العلم وبجعل تقابل البتة وليس جيبا تقابل التقابل العدم والمملكة كما لا يخفى على المتفطن فعلى تقدير يكون
 العلم عدميا يكون بجعل وجوديا فعلى تقدير يكون العلم عبارة عن عدم مقابل له الذي هو بجعل بسيط لا يلزم كونه عدا
 ماعدا اصلا. ذابجل بسيط ليس عدما على انه التقدير فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا الثالث
 ان قوله واما بجعل المركب او سخي فذلك اذا بجعل مركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا وعلى تقدير كونه
 مقابلا التقابل بين العلم وبجعل ليس العدم والمملكة ولا يشترط فيه عدم خلوه المحل عن المتقابلين فلا يستحيل
 ارتفاعها عن موضع انها يستحيل ارتفاعها عن محل قابل للامر الوجودي فما من شأنه الادراك لا يتخلو عن ادراك شئ
 بعينه وبجعل هو المحل الغير القابل فلا مضائق في خلوه عنها عدم التصانف الجواد العلم ولا بجعل المركب لا يبطل
 كون بجعل المركب مقابلا لعدم تقابل العدم والمملكة انما يبطل كونه مقابلا لتقابل الايجاب والسلب في التقابل
 ليس متحقق بين العلم وبجعل اصلا الرابع ان قوله دون هيئة السواد او ليس بشئ لان الادراك هو حصول صورة ما
 للمدرك وحصول السواد الجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك الخاص ان قوله لا نعلم
 بالضرورة انه وان كان شكنا لا يلزم منه ان يكون الادراك اضافة وبوطا يربط وقال الامام في بعض تصانيفه
 العلم والشعور حالة انما هيته وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المحتسب موجودا. العاقل احتمال من ذلك
 ان لا يقبل العاقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه من يحصل لذاته من حيث
 هو عاقل لذاته اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وذلك اضافة في النقل واما ان كان المعقول غير العاقل

لما كن ذلك ساقط من حيث هو موافق لمقتضى ذلك المعقول من حيث هو موافق كون ذلك المعقول معدوما في
 الخارج فله جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة السماوية بالعاقلية بينهما و
 على ذلك عدة استمرت الاصول المبينة بالدلالة فان الجهة لما قامت على انه لا بد من الصور المنطبقة لاجرم انقباضا
 ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثباتا اضافية زائدة على تلك الصورة بخاضرة
 ولما حصرنا الاقسام وانظمتها مساوي في القسمين ان يكون الحق هو ذلك في الكلام صريح في كون العلم عبارة عن
 الاضافة عنده وبها ذكرنا طهرا ان ما قال بعض الاعلام ان القول بالاضافة لم يصدر الا عن الامام الرازي في شرح
 الاشارات عين الاعتراض على القلاسة بان وليكم لو تم انما يدل على الوجود والذات على كون الموجود والذات
 علم لا يجوز ان يكون اضافة دليل في القوس ليس تحقيقا عنده بل انما اورد وجد لا كيف وهو قائل بكون العلم في
 الباري تعالى صفة موجودة وهو مصرح بكون العلم محمولا على الواجب والممكن بالتواطؤ رحم بالغيث وبني على ما
 رجعه الى كلام الامام وضمن يقول بكون العلم عبارة عن الاضافة صاحب الاشراق حيث ذهب الى ان العلم شيء
 بغيره عبارة عن اضافة لوزن بين شيئين والحق ان كون العلم اضافة باطل قطعانا اما اول فلان الكلام في العلم
 الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والاضافة لكونها مزايا انشائية لا تكون منشأ الانكشاف حقيقة فاشارة انشائية
 فاشارة الانكشاف ضرورة ان الانشائيات لا تحقق لها الا بشاياتها فاشارة الانكشاف حقيقة فاشارة انشائية
 واما الثاني فلان حدوث الاضافة بين شيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في احد الجانبين ممتنع
 ضرورة ان الاضافة ليست من الاسرار متصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد ان لم نعلمها من حدوث امر فيها غير
 الاضافة ولا يمكن الاضائي علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امر واحد بل يجب ان يكون الامر الذي يقع لنا اضافة
 العالمية شيئا واحدا عنده وحدة العلوم متعددة عند تعدد المعلومات تتميز حسب تميزها ضرورة ان علمنا بغير علمنا بعرو
 ولا يعني احد العلمين عن الآخر فكل معلوم صورة قطعية واما الثاني فلان العلم على تقدير يكون عبارة عن معدوم
 محض والاشياء صفت اذا كان المعلوم معدوما في الاعيان او تحقق الاضافة فرع تحقق المتعاقبين قائل في وجه
 وصف ذواضافة آه في انما يجب المحققين من المتكلمين وقد بينا في هذا التعريف من النقض والابرار في شرح تهذيب
 الكلام ان شئت الاطلاع خارج اليه في له او صورة قطعية علم ان المتكلمين بالوجود والذات في ذهاب الى انه لا بد
 من حصول صورة المعلوم في العالم عند العلم بشيء خارج عن ذاته فزعم بعضهم ان العلم عبارة عن نفس الحصول
 الانطباعي للصورة وهو مذهب الشارح التذم للتجريد واورده عليه بوجوه منها ان العلم حقيقة واقعية محصلة والحصول

معنى اعتباري انتزاعي لكونه باسبة بين الصورة والعقل والانتزاعيات لاحظ لها من الوجود قبل الانتزاعيات
 لا بشا شيب فيكون مشارا لاكتشاف حقيقة مشارا انتزاعيا واما يلزم كون العلم مشارا انتزاعيا اعتباريا متوقفا على
 انتزاع المنتزعة واعتبار الاعتبار منها ان الحصول معنى اعتباري انتزاعي لانه من المعاني المصدرية والمعاني
 المصدرية ليست بها افراد سوى انحصار وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدرية هي
 حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور والتصديق الذين هما فردا متفقين
 مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان ومنها انه يلزم على و ان يكون العلم خارجا عن المقولات لان الحصول
 كما لوجود من الوجود العامة وهي لكونها بساطة عقلية خارجة عن المقولات وان كانت اغراضا وبهذا يظهر سخافة
 ما اشتبه ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل من مقولة الاضافة ومنها ان الحصول
 صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علما كون الصورة عامة لان العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة
 التقنازاني بان المعرفة المجموع اعني حصول صورة الشئ في العقل لا مجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كك
 يتصف بحصول الصورة في عقد الية انه ان تركبه لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بخلاف العلم وفيه نظر لانه ان اراد
 يكون المعرفة المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا المركب التقيدي اعني حصول صورة الشئ في العقل
 فلا يخفى سخرية من هذا المركب التقيدي لكونه امر انتزاعيا اعتباريا انه ينتزع بعد تحقق العلم وقيامه بالعالم
 فلا يمكن ان يكون مشارا لاكتشاف صفة للعالم حقيقة وان اراد ان يحصل لما كان سببا بين الصورة و
 العقل فهو صفة للعالم لقيامه بالمتشبهين ففانه كما انه صفة للعالم كك هو صفة للصورة الية اذ لا ترجع لاحد من
 الآخر على هذا التقدير فلا يندفع الاشكال بل يلزم قوام عرض واحد محليين وتجويز قوام عرض واحد محليين بان
 كان مفعول من كلام العلامة التقنازاني في التلويح لكنه لم يقطع كما ثبت في محله ان اراد ان يحصل صورة الشئ
 في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق ففانه ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقة بل هي صفة
 اعتبارية تحصل للموصوف بسبب متعلقه وهي ههنا ليست علما ولا مشارا لاكتشاف كما ان يخفى على المتأمل وان اراد
 ان المراد بحصول الصورة مشارا انتزاعا اعني الصورة الحاصلة فهو تسليم لايراد ولا جواب عنه ومنها ان المتبادر من
 افتقار الصورة الى الشئ الصورة المطابقة له في الواقع فيخرج الجمليات المركبة عن التعريف وفيه ما قال بعض
 المدققين ان المتبادر من صورة اشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له وتلك المطابقة شاملة للتصورات في تصديق
 باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجمليات المركبة هي المطابقة مع ذات نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة

الشئ الا ان يقال عنافة الصورة في شئ توهم اداة المطابقة لما في نفس المروءة القدر يكفي وجها للعدم منها
 انه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية لا متعلق ارتسامها في العقل واجب عند تارة بان التعريف انما هو علم كذا
 والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فلا بأس بخروج العلم بالجزئيات المادية وتارة بان المراد بالعقل جهتا الذين فاش
 ربما يطلق العقل على الله من مقابل الخارج وورد عليه انه يخرج عنه العلم الذي يتوسط نحو من لظاهرة فان
 هذا ادراك انما هو لوجوده عندك في الخارج عند المدرك وجاب عنه بعض المدققين بان مركبات الحس لظواهر حال
 الاحساس تنطبق في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس فاذا زالت هذه الحالة
 تنزل تلك الصورة عنه وتصل في الخيال وورد عليه بعض الاعلام بان مركبات الحس الظاهرات تنطبق في الحس
 المشترك بعد غيبوبة الحس عن الحس الظاهرات اما حال الحضور عند الظاهرة فالادراك انما يكون بحصول الصورة
 فيها كالا بصر فانه انما يكون بحصول الصورة في مجمع النور والحق ان القول بان الصور المحسوسة انما تحصل في
 الحس المشترك بعد الغيبوبة الحواس الظاهرة غير صحيح كما ان اشتراط ادراك الحس مشترك كصور المادة غير صحيح
 خلافا مصرعات الفلاسفة والاولى ان يقال ان العقل يطبق على اشياء مطلقة ظاهرة كانت او باطنة والحقائق
 منها لما اذا ان الحصول نسبة بين الصورة والعقل والعلم ليس نسبة بل هو من مقبولة الكيف فرد العلم بالصورة
 الحاصلة من شئ عند العقل هو هذا جوهر الشئ حيث قال في النمط الثالث من الاشارات ادراك الشئ هو ان يكون
 حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهد بها ادراك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج اذا ادرك فيكون حقيقة
 بالوجود له بالفعل الى هيان في الخارج مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن
 اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق صلا ويكون مثل حقيقة مرتبة في ذات المدرك وهو الهالك واغرض عليه
 الامام الرازي بوجه منها ان كلام الشيخ في هذا الباب في غاية الاضطراب فحيث بين ان كون الهاء تعالى
 عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث بين ان العلم مندرج في مقولة
 الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جملته عبارة عن صفة ذات اضافية وحيث ذكر ان العقل الشئ بذاته
 وغير ذات ليس الا حضور صورة عند جملته عبارة عن الصورة المرتبة في الجوهر العاقل لمطابق لمية العقل
 وحيث زعم ان العقل لمبسط لذي لوجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيها ثباته حتى
 يكون العقل لمبسط كالمبدأ الخلاق للصور المنفصلة في النفس جملته عبارة عن مجرد اضافية وانت تعلم ان ما ذكره
 الشيخ في كون الهاء تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يظهر عنه ان يكون التجرد شرط للعقل وكون المادة ولو احتجها

اما عندنا لا يكون بعلم عبارة عن التجرد بل كلامه صريح في ان عقله عبارة عن ذات المجردة وذلك لاننا قال في فصل
 من فصول الاكبيات الشعار الواجب لذاته عقل محض لان ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان
 السبب في ان ما يعقل الشئ هو المادة وعلا يقابل وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الكلي
 اذ انقرر في شئ ما الشئ به عقل والذي يحتمل تيلة عقل بالصفة والذي ناله بالعقل هو عقل بالفعل على سبيل التكميل
 والذي هو له ذاته هو عقل بذاته ذلك هو معقول محض لان المانع للشئ من ان يكون معقولا هو ان يكون في اداة
 وعلا يقابلها هو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالهري عن اداة والعلايق المتحقق الوجود الخارج
 هو معقول لذاته ولذاته عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعلا يقابل هو معقول لان هذا
 اشياء تشكك في ذلك لانه بما هو بوية مجردة عقل وبما يقبله ان بوية المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يقبله ان
 ذاته له بوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا و مراد بالصفة حيث بين ان العلم في مقولة
 الكيف بالذات الصورة المجردة عن المادة فانه بين في منطق الشعار ان بعلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة
 مطلقة لا موزن خارج وليس العلم من المضاف اما على انه عاقلها المضاف موزن لا زاما لا على انه نوع من
 المضاف وقال في الشعار في فصل مراتب افعال عقل النفس تعقل بان تافد في نفسها صور العقولات مجردة
 عن اداة وتكون الصور مجردة اما ان يكون تجريد العقل اياها بان يكون لان تلك الصور في انفسها مجردة
 فتكون النفس قد كفت الموزن في تجريد اوا النفس تصور ذواتها وتصور اذاتها بعقلها عقلا وماتلا ومقولا واما الصور
 لهذه ال امور فلا يجعلها لك انتهى فحقبة العلم عند هري الصورة المجردة عند العاقل وهذا هو ما ذكره في المنها الثالث
 من الاشارات بقوله ان امارك آه كما سبق نقد فان كان مراد الام بقوله جعل عبارة عن الصور فالمرتبته انه
 جعل تعقل المحصول عبارة عنها فهو مسلم ولا اضطراب اصلا وان اردوا انه جعل تعقل مطلقا عبارة عنها فليس في
 كلامه اثر من ذلك وقوله حيث اعم ونفيه انه جعل اضافة لازمة للعقل البسيط انفسه حيث قال في الشعار عقله
 لذاته علمه سقلا ما بعد ذاته لان عقده ذاته ذاته ومنه يعقل كلما بعده فعلا لذاته مله نقد ما بذاته وعقله ما بعد ذاته معلول
 لذاته على ان العقولات والصور استي جذواته انما هي محققة على نحو العقولات العقيدة لا انفسانية واعلا اليها انفسا
 المسبب الذي يكون فيه بل اضافات بالترتيب بعضها قبل بعض وهذا نحن فيما ذكرنا فاستبان انه لا اضطراب في كلامه
 اصلا ومنها ان الصور التحليلية لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون وبغيرها من الجرام القائمة
 عندنا وان كان مستبعدا لكنه بالكرام ان صورة السار في الذهن مساوية للسار غير مستبعد واجاب عنه الحق

الطوسي بان اطلاق لم يذهب لا غير الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب
 ايذا مذهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعدا فقولنا انها موزعة ذلك من
 المحالات الظاهرة وليس كذلك لقول بان صورة السمار المنطبقة في آلة الادراك مساوية للسمار الاحتمال ان يكون
 الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في قوة المدركة احوال فيهما المتين لاحظ لهما من الصغير والكبير من
 حيث زادت الاحتمال ان يكون المنطبع صغيرا من السمار وذلك غير قاطع في المساواة بحسب الصورة فان
 الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ومما يمكن ذلك محال فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه
 القضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس هو ادعى القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقا قايمة الامرانه
 يراد على القائمين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة البجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة في
 آتية الجسمانية الموصولة للتخيل لا يراد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على
 القائمين بالاشغال وعلى قول من يذهب مذهب الشيخ الى البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في
 النفس او راد عليه لما حكم بوجوب الاول ان صور التقاوير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس
 كانت آتية او النفس متغيرة بتلك التقاوير والابعاد لانها حادثة فيها وصفتها وانما لا تلاحظ الصور على ما كانت
 عليها من التقاوير والابعاد متناهية الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل يلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف
 ذراع ومن المذهب ان يكون في جزر من لم يبلغ بلاد سعة المحلات والسمك والحيوانات والجمادات وحيال شائعة
 رملان عظيمه ومسافات نامية وسجار باله بل نصف النصف بكونه واجب بانه يجوز ان يرسم من اعظم التقاوير
 مقدار صغير ويكون ذلك المقدار الصغير ازار اعظم التقاوير لو كانت حرة لمشابهة على هذه النسبة وما كان اصغر من
 اعظم ان يرسم منه ما كان اصغر مما فرغنا من المقدار بالنسبة المذكورة وهكذا ارد بانه لا شك ان كل مقدار عظيم يمكن
 فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله وهكذا ومن المعلوم انه لا يمكن ذهاب مقدار الصورة الجسمانية لا الى نهاية بل اذا بلغ
 ما يساوي حل التوبة انقطع فيعبد هذه الميزة بشكل امر لا شك ولحق ان كلام المحقق في هذا المقام كما افاده بعض الكلام
 ليس مبدئا ولا قلنا قوله لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم آتية في غاية السخافة لانه ان اراد بالمادة مادة
 الجسم لتقديره بمقدار الجسم الذي تلك المادة مادة له فلا ريب في كون تلك المادة صغيرة فيلزم انطباع الكبير في
 الصغير ويلزم ان يجمع مقداران في مادة واحدة ولا يريده الجسم على جميع احواله وان اراد بها مطلق المادة فيلزم ان يكون
 جميع العناصر حادثة ضرورة ان مادة جميع العناصر واحدة عندهم واما ثانيا فلان قولنا في القوة المدركة آتية ليس

بشي بان القوة المدركة الحالة فيها وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض فيلزم تطبيع الكبير في الصغير
 واما ثانيا فلان قورقان صغير وكبير من الانسان آفة عجيب جدا لان الكلام بينهما في صورة الهوية الشخصية ولا يرب
 ان صورة الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والا سلم ما قال صاحب الحكايات ان حصول التقاوير والاباوسة
 آفة لا يستلزم تقدرا فان. لتقدم والكبر والصغر مما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في
 المحل وبين حصول صورته فيه فان. المحل بالنسبة الاولى يصير صغيرا وكبيرا بالنسبة الى الثانية يصير مذكرا وانثى
 ومنها انه لو كان حقيقة الاوراك عبارة عن شئ. بالحاصل في المجرى لكانا انما تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني وقنه
 طول السواد فيه وجب ان تقطع يكون ذلك موجودا عالميا ذلك السواد ليس كذا فاما بعد العلم بان تعاني ليس بجسم
 ولا جسماني قد تشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلم الغير وقهنت ان كون الشئ عالميا شئ متاخر لحصول ذلك شئ
 ردو اجاب عنه المحقق بطوسي بان ذلك انما يقع. ولم يحقق ان ذاته باهي وجه حصل لذاته وان غيره باهي وجه
 حصل رد فان معاني محصور مختلفة فاذا تحققنا تجرده وحققنا ان كون شئ مجردا انما بالذات يقتضي طهارة و
 صفاته لم يشك في ذلك و. علم ان اتقائين يكون. بعلم عبارة عن الصورة بالذات قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بوجود
 ما دل ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم والله مطابقة معه وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بها وفيه انما
 بعض الاعاظم قد ان المطابقة والله مطابقة قد تعلق على مطابقة علم وعقائد لما في نفس الامر ووجه الى اكتشاف
 الشئ وعدمه وقد يطبق على مطابقة امر لا مر بالمهية وبالعوارض المشتركة بينهما ووجه الى ان المطابق والمطابق
 بحيث الهية والحقيقة فان كان المراد المعنى الاول فكون المطابقة ولذا مطابقة بهذا المعنى من شان الصورة
 ثم وان كان المراد المعنى الثاني فلا نسلم ان المطابقة والله مطابقة بهذا المعنى من شان العلم بل هذا ما يرد على
 نفس الدعوى ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع الثاني انه قد ثبت ان العلم ليس نسبة بين العالم و
 المعلوم ونحن ندرك ما ليس بوجود في الخارج واذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن وادور عليه بان يجوز ان
 يتحقق في بعض مدرك العاليتين واجيب بان لا مشيار المدركة ما الخارجة عن اذنا لانه عدست في الخارج لا تتغير
 علمنا بها فعلمنا هذا نخومن هذا النخومن التحقق ليس كافيا ويرد عليه ما قال المحقق الدواني في الجواهر القديمية بما
 محصلة ان المدرك العاليتين هل يتحقق الاشياء الخارجية والذهنية فعلى تقدير اننا لا نتحقق شئ من الاشياء
 نخومن لا نخارفا يدرك على هذا بهية لوجه كما هم قوم اننا نعلم قطعا ان طوفان نوح عليه السلام متقدم على بعثته
 عليه السلام ولوم يكن ذلك ولا حركة لم نه منسوب الى بهية او هم لا اول لبرهان على خلافه ولعل الحق ان القول

بانما مومن جودتی کند بقول و باینکه سقطة طابرة اثبات ان دلالت الوجود الذمینی علی تقدیر تمامها قاضیه
 باینکه حاصل فی الذهن هو العلم و فیه ن دلائل الوجود الذمینی علی تقدیر تمامها نمادل علی حصول المعلوم بین یغنی
 العلم به و در نتیجہ ن حاصل فی الذهن علم فکلا راجع اتس فی تمسک معنی تبیین لم يحصل حال الادراک شیء و لم یزل
 یزعم متورن ن العلم و ما قبله و ان زال امر قن کان الزاکن ادراک امر یلزم کونه وجودی ان افتقار ما لیس بشیء
 محال و ان کان زائل امر غیر الادراک و فی قوتنا ادراک امور غیر متناهیة فیمجب ان یکون فینا صفات غیر متناهیة
 بفعل کل صفة عند حصول کل ادراک و ن حصل امر فیمجب کون العلم عبارة عن الحاصل فی الذهن و اورد علیه ان
 کون ادراک امور غیر متناهیة فی قوه النفس انما یقتضی کون الصفات الزاکنه غیر متناهیة بالقوة لا بالفعل تفصیل ان
 مافی قوتنا تمام ادراک امور غیر متناهیة علی سبیل التلقین و نه الا یقتضی انا وجود صفات غیر متناهیة معنی لا یتوقف
 عند حد و هو لیس بمحال انما امحال وجود صفات غیر متناهیة بالفعل و غیر لازم و اجاب عنه الصمد شیرازی فی حاشی
 شرح حکمة با شرق بان المراد ان فی قوه النفس ادراک امور غیر متناهیة علی سبیل البدل فیکون فی وقت واحد حصول
 کل علم فذکر فی ذلک الوقت من صفات غیر متناهیة و رد بان العلم با امور غیر متناهیة علی سبیل البدل انما یتضمن
 وجود صفات غیر متناهیة علی سبیل البدل لا علی سبیل الاجتماع و یرد علی ذل الدلیل ایضا انه لا یدل لا علی حصول
 المعلوم بین تعلیق العلم ولا یدل علی ان الحاصل فی الذهن هو العلم الخامس ما قال صاحب المحاکمات انما اذا
 ادراکنا شیا تمیز ذلک الشیء عند العقل و ینظر و لیس معنی ادراک الشیء ان ظهوره و تمیزه عند العقل ثم لما ثبت ان الشیء
 المتمیز موجود فی العقل و لا معنی للصورة ان الموجود فی العقل تبیین من ذلک زمان الادراک ظهور الصورة و وجوده
 و حصولها عند العقل و رد بان یلزم ما ذکره الا ان همین الادراک تمیز المدراک عند العقل و تمیز و اما ان الادراک غایة
 عنه فلیس با یلزم قال الفاضل لمیزاجان لا یخفی مافی تقریر و من عدم طرق بین الحصول و الظهور و التمیز و الامر
 فیه بین و التحقيق ان العلم لیس عبارة عن الصورة الحاصلة فی الذهن و اما اولاً فلما اتاد بعض الاعلام قد
 ان العلم حقيقة و اعمدة محصلة و یمیز من الحقایق القیاریة کما یشهد به الضرورة العقلية و الصورة الحاصلة فی الذهن
 لا یمکن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقایق متخالفة مندرجة تحت مقولات متباينة متطیع الحقایق و ان کان
 محسب لکن کونه حقيقة واحدة لعلم من الفطرات مع ان الفلاسفة یضاهون بان العلم جنس تحت نوعان و نه الا یصح
 الا علی تقدیر کون العلم حقيقة واحدة مشتركة بین نوعیه و علی تقدیر کونه حقایق متخالفة لاصحة لهذا القول اصلاً و
 انما ثانیاً فلما یشکل الامر فی ادراک الهویات الشخصية جدا حیث یلزم کون الحواس عاملة لان العالم ما قام به العلم

والاشياء فلا يفيد ان الحاصل في الذهن من الشئ صورة واحدة بالبداهة ومن المعلوم ان متعلق العلم ليس هو العين
 الخارجية متشابهة مع تحقق العلم ومن يستحيل بقا العلم بدون متعلقه والا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة
 الحاصلة في الذهن فان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا به وما ليس موجودا في الذهن واما في
 المدرك ولا نشأ ولا معلول له لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا به ضرورة ان متبذرا فنفس الصورة الحاصلة
 من الشئ اما ان تكون متما ففقط ويكون المعلوم غير با واما ان تكون معلومة ففقط ويكون العلم غير با واما ان تكون
 علما ومعلومة متما والاول بطل فلا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة كما بينا وعلى الثاني يبطل القول بكون
 العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والاشياء باطل لان الصورة لو كانت علما ومعلومة متما فاما باعتبار واحد
 وهو صريح البطلان لان العلم والمعلوم متما فاما انهما متما بلان فلا يجتمعان في واحد باعتبار واحد او باعتبارين
 مختلفين كما يقولون الصورة من حيث هي معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا اليف باطل لان الموجود
 في الذهن امر واحد بالعدد وثنائية تابعة باعتبار المتغير فان الموجود في الذهن ثابته الشخص واعتقل بضرب من
 التحصيل يتخرج عنه فرا كليا وتشخص خاصا فيلحق امرين نفس الية واليهية المخلوطة بالوجود والتشخص وليس الموجود
 في الواقع مع عزل لفظ عن اعتبار العقل امرين نفس الية واليهية المخلوطة بالوجود والتشخص فيكون تحقق العلم
 ثابته باعتبار متبذرا لا يمكن ان يكون امرا واحدا مصدقا للعلم والمعلوم متما لكونها متما فحين ولتزم كون العلم ثابته
 لا اعتبارا لغيره مستفظة محضه والى بقا فلا يلزم على هذا ان يكون الشئ عين عدم ويتحد مع نقيضه اذا تصورنا ان الصورة
 فان اذا تصور عين الصورة حقيقة لا تتجاوز العلم والمعلوم واتحاد النقيضين حقيقة باطل قطعا واما قال الصديقي
 في الاسفار من كونها متما فحين مع كونها غير متما بلين فقد اطلناه فيما مر فتذكرنا استنبان انه لا يمكن كون العلم عبارة
 عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل سواء كانت تلك الصورة متحد مع ماله الصورة او متما فاما بحسب
 الية والحقيقة فتأمل ولا تنزل والكلام ون افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن زيادة والتفصيل في ذلك وعلى
 الثاني الية متباينة بما سبق لما قال المحقق الدواني في الحاشية الجديده على شرح التجرى ان القائلين بكون العلم
 كيمنا حقيقة بغير ثابته يكون بالشئ والمثال فانه على هذا التقدير كيف قائم بالنفس حقيقة كسائر الكيفيات الثبانية و
 اذا المحققون لكونها بغير حصول الية في الذهن فان اطلقوا عليه كيف يتحمل ان يكون على وجهها
 وانت تعلم ان القول بحصول الاشياء في الذهن وان كان متما فلا يمكن حصول الاشياء الخارجية في الذهن
 لما عرفت من وحدة الوجود والتشخص متما زمان فلا يمكن ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة واما حصول الحقيقة

الخارجية بمصها في الذهن لا يتصور ان على تقدير كونها عارضا للمبينة وسينكشف انشاؤه تعالى ان الشخص
 لا يمكن ان يكون عارضا للمبينة بل هو منتزع عن نفس المبينة وح لا يمكن حصولها في الذهن اصلا وايضا قد عرفت
 ان وجود منتزع عن نفس المبينة ونسبته الى المبنية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات
 الحيوان فلو حصلت المبينة الخارجية في الذهن تكون عين حصولها في الذهن مصداقا للموجودة الخارجية ومطابقا
 لحكمها فتكون من حيث هي في الذهن مشارا لترتيب الالام الخارجية وايضا المحصول في الذهن عبارة عن نحو الوجود
 ومصداقه نفس ذات الحال فكيف تكون طبيعية واحدة متقنيا للمحلول وعدمه لكن شئ كل شئ كما انه مغاير
 لذلك شئ حقيقة ومبينة كذلك الاستنباح انشباعا حق متخالفة وكيف عبارة عن العرض الذي لا يتوقف
 تصور على تصور غيره ويقتضي القسمته والامثلة قسمته اقتضاه اوليا وقد عبرت بانه لا يقبل القسمته والنسبة لذاته
 فتكون شئ الحاصل من المقولات النسبية مثلا كيفا موقوف على ان رايتوقف تصور على تصور غير بل الظاهر
 ان شئ يكون منطبقا على ذي شئ وان لم يكن متدا مع مبنية فكما ان تصور الثاني موقوف على تصور الغير فالظاهر
 ان الاول ايضا كذلك فالقول بكون شئ مطلقا من مقولة وكيف غير صحيح كما انه على تقدير القول بحصول الاشياء
 بانفسها في الذهن كون الصورة الحاصلة في الذهن كيفا حقيقة سواء كانت صعدة وكيف او صورة غير من
 المقولات غير صحيح وما قل بعض الاعلام ان المراد بالاشئ كيفية مغايرة للمعلوم تكون مبدرا ان اكتشاف المعلوم و
 يعبر عنها بالحالة الانجلابية ليس بشئ ضروري ان اشباح خالق متخالفة والاكيفية المغايرة للمعلوم المعبرة عنها
 بالحالة الانجلابية فهي حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة وبنظر من ذلك فالهم ق لده وقابلية للمعلوم
 انه قال في الحاشية معنى في كونها من المقولة النقية فاذا كان المعلوم جوهر كانت الصورة جوهر او اذا كان
 كانت عرضا من المقولة متى كان المعلوم منها نهيت اعلم انه لم يذهب من الذين قالوا ان العلم عبارة عن
 الصورة الحاصلة في الذهن مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الى ان العلم بكل مقولة من
 تلك المقولة الاشباح حكمه العيني والمحقق انه وانما اشباح حكمه العيني فقال لو كان العلم نفس المعلوم من
 شئ الخارجي لكان العلم من كل مقولة من تلك المقولة مثلا يكون الحاصل من انهم كما لا يوجود في الخارج
 لكان يقتضي القسمته واستصور لذاته ولكي يكون لمقول من وكيف كيفا ومن المضاف مقادير ان الحاصل
 منها في العقل وفي الخارج يكون مندرجين تحتها اندراج اثنين تحت اعم فاذا لا يكون العلم مطلقا من مقولة
 وكيف بل قد يكون منها وقد لا يكون واما المحقق الدواني فقال في حواشيه الجديدة على شرح التجريد اولا

ان العالمين يكون العلم كيتا بهم ان يكون بالشرح والبيان كما نعلم انه في الدرس السابق ثم اجاب عما اورده عليه
 وانه لا يقل من امدان العلم من مقولة المعلوم بان ذلك مقتضى النظر وقد اشار اليه الشيخ في الكليات اشعار بقوله ان
 العلم فيه شبهة وذلك ان يقال العلم هو اكتساب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جبر
 واعراض فان كانت صورها من احوال اعراض فصورها هي كيت تكون احوالها فان الجوهر لذاته جوهرية لا تكون
 في موضع البتة وجهية محفوظة سواء نسبت الى اودك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فيقال ان هيئة الجوهر
 جوهرية في الوجود في الاعيان لا في موضوع اى ان هذه الهيئة هي مقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون
 لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذوالصفة فليس ذلك في حدود من حيث انه جوهرى ليس هو الجوهرية في
 العقل لا في موضوع بل حدوده سواء وجد في العقل او لم يوجد فيه فان وجوده في الاعيان لا في موضوع وقال
 في التعليلات ان العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة واما ذكرها جوهرية
 عادة يشيع على ما ذكرنا من ان شح الكليات ان يعبر عن مختاراته بقوله شبهة ان يكون كذا ونظائره مما ساق
 مع تشكيك على ما اشار اليه في اول الشفا في شبهة ان يكون مرادها بشبهة هذا المعنى وقد عبر عنه بالشبهة مرادة
 فلا يتبادر الى ذهن بل القول بحصول ما اشار به فنفى في الذهن صريح في ذلك ولا يخفى على النصف ان كلامه
 في غاية التسعد والتكلف ونظما اشبهت في عرف العلماء بطلت على ما يقابل مقتضى النظر والتحقيق كما صرح به
 غياث المنصور في حواشي شرح التقرير وانه لم يجهل الى هذه الغاية اطلاق الشبهات على التحقيقات وقد حمل في
 تحقيق نظما شبهة على مقتضى النظر والتحقيق وهذا صريح في ان شبهات القوم تعقباتهم وقياس اشبهت على ما
 يشبه ما يشبه فسادها وبالجملة فذهب ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة ولما استشعر انهم عن فهم صريح
 بان العلم من مقولة الكيف قال في الجدية كما نعلمنا سابقا فان قلت فما تضع جدد تعريف الكيف على
 الصورة الذبعية مطلقا قلت بئس ان يكون المراد بالعرض اما خروفي التعريف ما هو عرض باعتبار الوجود الخروفي
 فمذهبنا كيف على سبيل التشبيه كما هو طريق المتأخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون حكمه بان
 المقولات مخصوصة بالمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فتكون الصورة الذبعية كيتا
 بهذ المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك كونها جوهرية او من مقولة اخرى او على هذا احتمالان لا تباين بين الكيف باعتبار
 الوجود الذهني والمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يكون الوجود من غير الهيئة ولا يكون
 الامر الذي متاخر له مراتب رجي بمسبب لهية ولا يكون الشئ هيتان في كل من قيل الاحتمال الرابع فتمت جبين

ان يكون الجوهر عرض من قسم الوجود الخارجي ويقال الصورة العقلية باعتبار كونها علما لا يمكن ان تكون موجودة
 في الخارج فخرج لا يكون عرض وان كانت شبيهة به باعتبار التقويم بالموضوع فخرج لا يصدق على صورة الجوهر على صور
 باقي المقولات في ما سوى الكيف انها عرض لا يقبل القسمة والنسبة لكونها شبيهة به ولذا اعدوا من الكيف فخرج
 به الوجود فخرج وان لم يصدق تعريف الكيف على صورة الجوهر والمقولات الشبيهة لكون لم يصدق على صورة
 الكيف ايضا فخرج بها كيف بنائه على وجوده بنفسه في الذهن وكذا لا يصدق تعاريف سائر المقولات على صورها مع انها
 هي ذاتها ان يقال ان الصورة العقلية للجواهر عرض بنائها على مكان وجودها مع قطع النظر عن كونها علما
 في الذهن تعريف الكيف ما يكون بحسب وجوده الخارجي عرضا ولا يقبل القسمة والنسبة ولا يصدق هذا التعريف
 على صورة الجوهر اذ هي ليست بحسب وجودها الخارجي عرضا ووجه التشبيه ان الكيف عرض باعتبار الوجود
 الخارجي لا يقتضي القسمة والنسبة تلك الصورة الجوهرية ينعرض باعتبار الوجود الذاتي لا يقتضي القسمة والنسبة
 ويرد عليه انه وان لم يصدق تعريف الكيف على صورة الجوهر كونه يصدق على صور المقولات الشبيهة اذ هي عرض
 بحسب وجودها في الذهن لان متغيره قسمة القسمة بالنسبة باعتبار الوجود الخارجي كما يقبل التعريف بالنسبة في الاقوال ان في نفس غاية نظائره
 المقولات الشبيهة تلك الصور عرضا فخرج بها على شئ من جميع المقولات يتبع التي للعرض يخرج من جوهر فيجعل كلامه ان حكمها المقولات
 مخصوص بتلك المقولات متبع دون جوهر في معنى اخرج لا يصدق حكم الكيف مثلا على شئ واحد سواء كان في الخارج او في الذهن فخرج من
 ان التعريف هو ان لا يصدق عليه ان تلك المقولات المتبع متباينة حقيقة لك هيئة الجوهر سببها انها تطلق فخرج
 وجه يخرجها عن ان على تقدير القول بكون الاشياء ماسة في الذهن بانفسها ما يصح القول بصدق تعريف
 كيف على الصور الذهنية متافقا او صورة حكم بنائه على وجوده بنفسه في الذهن لا يقتضي القسمة والنسبة لكونها صورة عرض
 متباينة يقتضي النسبة لك والقول بان ثبات المقولات انما من حسب متعلقها سواء كانت في الخارج او في الذهن
 لكن التعريفات التي ذكرها هذه المتعلق ليست ككل بل هي متباينة بحسب الخارج فقط اي لا يمكن ان يصدق ثباتها
 منها في الخارج على حقيقة من التعريف وفي الذهن فيصدق تعريف الكيف على جميع تلك المتعلق المتباينة
 في غاية السهولة والرفاهة كما لا يخفى على اولى العقلاء واعلم ان قال صدر الشيرازي المعاصم للمحقق الاول في ان حصول
 هيئة شئ في الذهن من غير ان يثبت فيه على ما كان ويطلب فيه الى هيئة اخرى حتى يكون شئ واحد بحيث لا يوجد
 في الخارج كان هيئة وذو وجه في الذهن صار هيئة اخرى وذلك بان تقدم الوجودية على الهيئة في نفس الامر فاصورة
 هي صلة من الشئ في الذهن سواء كان ذلك شئ جوهر او من مقولات اخرى فيطلب الى كيف وتلقب عليه

لمحقق الدلالة في كون ما ذكره مسقطاً من اختصاصه واثباته بميزة في هيئة خرمي غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان
 يتقلب ما ذكره من صورة في صورة اخرى والمعروض من صفة الى اخرى وذلك انما يتصور في كائن هناك امر يقبل
 صفة الزمان والصفة في ذاته كاجيولي الغضيرة التي تقبل الصورة المائية تارة واليهوية اخرى واما كونه لواحد قبل
 تارة واسوا وتارة بياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل متواردين على محل واحد هو في كائن ذلك
 محل او موضوعا وليس كل مرئيه في الذهن محل او موضوع غير انه من كيف ومن المعلومات وليس له محل اصلا
 اذ لا يثبت به مقابلة حصوله فيه ومعنى ان للذهن ما يتقلب من الصورة الذهنية التي هي غنوه كيف بالحقيقة ان العين
 الخارجية الذي هو الجوهر وليس للامر الذي هو الخارج على مشترك يتقلب من امرها اني انما في غير تسميل الانقلاب
 الذي توجد وليس شعري ما ان امر الواحد الذي زعم انه بحيث انه لو وجد في الخارج كان هيئة والادوية في الذهن كان
 هيئة اخرى وكيف تحفظ لوحدة مع تعدد الهيئة ثم تعدد الموجودية على الهيئة غير من ولا يسب على فرض التسليم لا يجب
 جواز الانقلاب اذا لموضع متقدمة كانت او متاخرة ما تغير حقيقة المعروض فانها تفرص تلك الحقيقة فلا بد من
 بقائها مع ثبوتها على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن متاخر في الهيئة على سبيل في الخارج وهو خلاف مقتضى
 الدليل انما على لوجوده في سبيل وما ذكره من ان حصول الهيئة في الذهن اهم من ان يبقى فيه كما كان او يتقلب فيه
 ان هيئة اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اهم من ان يبقى على ما كان فيه ويتقلب فيه الى غير ذلك كقول
 مثله ثم من بين ان اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كما في المادة او الكائن مثله لم يصدق ان
 هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك والاخرى الاخرى القائل بالشيء لا يجوز من ان يقول بوجود امر خارجي في الكائن
 لا يمكن الا حصول سببه فيه وان شئنا لوجوده في الخارج كان عين الامر الخارج على هو قائل بذلك وانه على ما ذهب
 اليه فيوجد ان يقال فرض وجوده وكيف النفساني في الخارج ثم يمكن عين الجوهر على كيف نفسانيا بوسائل الجوهر ولم
 فرض وجود الجوهر الخارج في الذهن لم يكن كيف نفسانيا بل جوهر قائل بالنفس بل نقول ان كيف النفساني ثم
 بالنفس موجود في الخارج كما ان كليات النفسانية فان اراد به على تقدير لوجوده الخارج يكون عين الجوهر على
 انه لو وجد في الخارج كان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهر وان اراد به على تقدير وجوده
 خارج النفس اي قائما به جوهر فلك لانه على هذا التقدير لا يكون كيف نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهر كيف
 وكيف نفساني غير قائم بالنفس متنع اوجوه الجوهر من اقسام ممكن لوجوده وان اراد به على تقدير وجوده خارج
 النفس وانقلاب حقيقة الالحقة الجوهرية يكون جوهر فلك على تقدير صدق جاز في شئ ايضا ثم دليل الوجود انما في

انما هي على وجود نفس لمية في الذهن لا على وجودها بوقتها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف انفس في الخارج
 مستحيل ويجهل ما اذا والاستناد والعلامة في قدر ان ما زعمه الصدر المعاصر للمحقق انه واني من ان الاشياء تنقلب في
 الذهن كيفما شئت عند سبب من ذهب ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن وذهب من ذهب
 في حصول الاشياء في انما كانت له اول فلا نه على ذلك لذهب بحجب الحفظ المبيات وبنسبها خارجا واما معنى لفظة
 لثاني فلان اصحاب الشرح يقولون بان الاشياء تحصل في الذهن فتقلب اشياء داخل يقولون ان الاشياء
 تحصل في الذهن راسدا وانما تحصل في الاشياء فبعد ان يجوز ان انقلاب الحقيقة فهو من المذهب بين بين ذلك لا الى
 قول اول الى قول آخر ثم قال في ندرية نظروا دقيق آخر هو انه ما ريب في ان حصول الاشياء في الذهن على نحو واقع
 باسببه وليس من غير حصول الاشياء في الذهن تفاوت بان يكون حصول بعضها في الذهن بان يتقلب حقيقة
 اخرى وحصول بعضها بان يتقلب بل يتغير مكان فاذا تصورنا حقيقة العلم وحصلت لثاني الذهن فاما ان يتقلب حقيقة
 العلم في ان حقيقة اخرى ولا يتقلب على الثاني يلزم ان يكون بين حصول الاشياء في الذهن تفاوت وهو خلاف
 ما نقيضه ضرورة وعلى الاول يلزم ان لا يكون حقيقة العلم حاصل في الذهن علما اذ لو كانت علما لكانت حقيقة
 باقية لا متقلبة والمفروض خلافه واذا لم يكن تلك الحقيقة كما حصلت في الذهن علما لم يكن من حصل في ذمته تلك الحقيقة
 حاصل بها وبوصيح. لبطانات وقال الصدر الشيرازي صاحب الاستعارات حل شي على شي واتحاده به تصور على نحو
 احدهما هو متعارف الشائع ويقال به اكمل اعرضني وثانيها ان يعني به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس
 مية للمول ومناه دل يقترن على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حل الذاتيات او العرضيات
 بل يراد ان مفهوم الموضوع هو مفهوم الممول بعد ان يلحق بينهما نحو من استأثر كالا حاس والتفصيل في حل المد على
 المحذور وغير ذلك وبعد تهديد ذلك نقول ان لطبايح الكيفية العقبية من حيث محتوياتها وكلياتها غير دخلت تحت
 مقولة من مقولات ومن حيث وجودها في النفس من مقولة. كلفت فان قلت ايس الجواهر ما خذاني في جبال جهنم
 وانواحه ذلكم والوضع والامين في جبال فراد كما يقال للانسان جبر قائل للابها وناطق والزمان كمن متصل
 غير قادر على كماله متصل قار منقسم في كبشين والحركة خروج من القوة في الفعل على التدرج واليسوي جبر بالقوة
 لا بصورة بها في ذاتها ولنا جزم محرق وغير ذلك من الامور التي بها صفات تتلاني صفات ماني اسفل وكذا انما تعلقنا
 الاعداد والمكلمات والشروط والجهالات مكان صورة بها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعدم صورة عقلية
 محصنة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يلدن العلم والعلوم وتجدد مع قلنا مجرد كون

الجواهر اخذوا في عدد الانسان ، يوجب ان يكون هذا المجموع اندي هو عدد انسان فردا الجواهر واما ايضا يلزم ان يكون شيئا
 اجزاء عدد كذا بل ان يحدوا الحساس و انطلق مساوفا على مجموع عدد الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء
 عدد من كل من الحد و جزاءه يكون بين نفسه محو عليها بالحل الاول الذاتي وكما ان كون مفهوم الجواهر من نفسه لا
 يصيره من جزئياته وانما كذا باقي المقولات والمفاهيم الا ترى ان مفهوم الجزئي واللا مفهوم ولا يمكن ان يكون
 والحركة غير مساوفا على انفسها بالحل المتعارف وكذا مفهوم الجواهر ومفهوم الانسان انما هو الفلك والكم او الوضع والالين
 وغير ذلك ما يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه انما يلزم لو ترتب عليه ان يكون نفس مفهوم الجواهر مثل بشر
 الكلية موجودة في الخارج ما في موضع ومفهوم الحركة التي في الذهن كما لا لما بالقوة ومفهوم حيوان اذا بعد وحيوة
 وحس وحركة وليس الا مركب فان قلت ان الممكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اسي نحو كون
 من الوجود يمكن المقولة ذاتية لها مساوفا على انفسها من كل وجه ولم يمكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على
 بذواتها حقيقة اشياء ليست الا هي النوعية قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما يقتضاه مران احد هاتين يكون
 مفهوم تلك المقولة ما اخذ في ابيته كما يقال بسطح متصل قد ينقسم في جيتين مختلفتين اعتبر فيه هذه المفاهيم اعتبارا
 الحد في احد وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون بسطح باعتبار كميته قايلا لتقسامه ونسابة والمساواة وباعتبار
 اتصاله اجزاء مفروضة مشتركة في احد وود باعتبار قراره في اجزاء مجتمعة في الوجود فالطبائع النوعية اذا وجدت في
 الخارج وتشتت يترتب عليها آثار ذاتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود بمعنى واذا وجدت في الذهن من
 حيث طبيعتها ومفهومها تكون تلك الطبائع عامة لمفاهيم الذاتيات فقد من غير لزوم ترتب الآثار اذا آثار الوجود
 في المفهوم فالخامس من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق بمجمل لكنه ليس حيوانا يترتب عليه آثاره الحيوانية
 من انا هو بالفعل والخيال والتميز والتميز والتميز في الذهن بل يفهم معنى الحيوان الناطق المعزول عن العمل
 فان قلت ما حصة من آثار الذاتيات بها ليست من الافعال قد تكون نفس الذاتيات او لوازم المهيئات
 معنى لكم بين الانفس لتقسم بالذات فكيف يكون الخامس من الكمية في الذهن غير قابل للتقسيم واذا كان متقسما بالذات
 فكيف يكون معنى بسيطا مجردا وكذا قلت بوجوب اعتبار مفهوم الكمية بتضمن مفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقسام
 واوله الوجود الذي لا يستدعي الا حصول مفاهيم الاشياء وما يباينها في الذهن لا حصول افرادها وانما وجودها
 لان اتصال اشياء الوجودات والتميزات من موطن الى موطن اخر متعقبة فظهر وتبين ان شيئا من المقولات
 الذاتية من حيث هيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا بل مقولة من المقولات

اما نفسها وما خوذ في معانيها واما من حيث كونها صفات موجودة قائمة بها من مقولة الكيف ومحصل بذل التطويل لا يترتب
 على ان صورة الجوهر هو صدق الجوهر عليها صدقا او ساء او صدقا ثانيا وكيف ايقه لصدق الكيف عليها صدق
 شائع ضياله ان الكيف ذاتي بها وهي فرد من افرادها كما ينبغي وبهذا نهي عن ما اختر من عليه بعض الاعلام اولاد
 لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن حلا. وبيان الصورة الحاصلة في الذهن
 شخص ذهني تشخص تشخص ذهني وحمل الكيف على شخصه لا يكون اوليا وثانيا باننا نقرر شبهة في انواع الجوهرية
 كالاشنان والفرس مثلا وصوريات متحدة مع تلك الانواع وحمل نفس على النوع لا يمكن ان يكون اوليا لا يجدي
 ان طائل اننا سلطنا ان حمل الجوهر على صورة الجوهرية الحاصلة في الذهن ليس اوليا لكنه لا يضر المحجب او غرضه
 ان الصورة الجوهرية الذهنية يصدق عليها الجوهر بنحو من الصدق ويصدق عليها الكيف بنحو آخر منه لكن ذكرنا
 نقول لا يعلم توجيها لكلهم لانهم فهم الكيف ان الكيفيات النفسانية وخير ما وعدوا العلم منها قالوا بان يعلم
 ليس كيف حقيقة فحالت تصريرا بهم في كل في هذا مقام فانه من فرال الاقدام وارتقب كل ما سينفك في
 كشف هذا الدار العقام وشدولي الفصل والانعام في له الا ان يرتكب بالتجوز و علم ان قال المحقق الثاني
 في كاشية القضية لم لا يجوز ان يكون عا. العلم كيقا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير
 ذلك ان التحقيق منهم المحقق الطوسي صرح بان العدد مراعاتي مع تشبيههم لغيره ان استعمال المنفصل مسامحة
 وادرو عليه بانهم ذكر مقولات وبنوا من بينها وقصوبا الى ان انواع ما قدول به نون بعض الاشياء تحتها على
 حقيقة وبعض الآخر على سبيل المسامحة غير صحيح واجيب بان مقصود وليس ان عد العلم من مقولة الكيف على
 سبيل المسامحة بناء على انه من مقولة اخرى كالاضافة والانفصال مثلا بل مقصوده انه لا يكون عرضا اصلا بناها
 على ما تقرر عنده ان الجوهرية وكذا العرضية تنافي بالقياس الى اوجودا خارجي ولذلك قالوا في تعريف الجوهر
 بية اذا وجدت في شيء كانت لا في موضوع فلا يكون الحاصل في الذهن جوهر ولا عرضا والحق ان المقسم
 للجوهر والعرض انما هو الموجود في نفس لا مرطفا لا موجودا خارجي وذلك لانه لا ريب ان من الاعراض
 ان توجد في خارج هذا كالتسبب وان عدل فانها توضع خارج المشاعر بل انما توجد في الذا بان والصورة الذهنية
 عرض في الذهن لكونها عام في العمل مستغنى عنها مع انها ليست موجودة خارج المشاعر ولا هي موجودة بغيرها
 عليه انما خارجية لكونها موجودة بغيرها فالتقوس يكون مقسم للجوهر والعرض موجودا خارجي سواء اراد به الموجود
 خارج المشاعر او اراد به الموجود بغيره فيرتب عليه الآثار الخارجية ليس صحيح وثانيا ان العلم ايضا من الموجودات

الخارجية فيجب ان يكون كيف حقيقة لا مسامحة وفيه انه لو سلم ان العلم من الموجودات الخارجية قائما يستلزم كون
شخص لصورة العلم اي من حيث انها كمنفعة بالحوار من الذبينة موجودا خارجيا دون المهيئة الكلية اي المهيئة
من حيث هي هي والشروط في كون الجوهر وان عارض من الموجودات الخارجية هي المهيئة من حيث هي لان
رسم الجوهر هي المهيئة متى ذواتها في الخارج كانت لاني موضوع وثلاثا بان الحمل بالنسبة الى الحال الجوهر هي
اداة لا موضوع وصورة الجوهر لم يسلط عليها معنى الجوهرية بنار على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فالتدبر
باعتبار صورة الجوهر مادة موضوع ولكن ان يقال ان حصر حمل الجوهر في المادة ثانيا هو في الجوهر المعنى لا في
و لكن ان يقال المحقق ادواتي من كون العلم كيف على سبيل المسامحة لا يسلط توجيهها لكلهم لانهم عن آخرهم قد حصر
بان العلم من مقولة الكيف حقيقة فما قال توجيه للنقول باليرشني به قد في كل من مقولة الانفعال ونحوها
امشهور فيما بينهم وقد زعموا في واستنادي قد بان مقولة الانفعال عبارة عن التماسك التجدي اي قبول الاثر
يسير يسير ولذا قال الشيخ الاولي في تفسير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينصل ليكون اول على التمسك
وتلك المقولة هي نفس الحركة ولا تخارفي ان قبول النفس للصورة ليس من هذا الباب فالعلم يعني قبول النفس
للصورة وليس من مقولة الانفعال ومشاركه اشتباه اشتركا في اعتبار قبول بين مطلق الاتصاف بشي وبين
الاتصاف على سبيل التبريح ثم انقول يكون العلم عبارة من قبول النفس للصورة بطلان ليس معناه الاكون
الذين هذا للصورة والمهيئة نسبة بين الحال والحمل ومن الضروريات ان العلم ليس عبارة عن نفس تتعلق
و مستند بها معنى اعتباري هذا الكلام الشريف ولا يخفى دقته وتأنته في ذلك وهي عندهم قائمة بالعالم اعلم
ان قال بعض المدققين في شرح الرسالة القطبية الاشياء اذا اتصلت في الاذيان يحصل لها وصف هو ليس
بحاصل نها وقت كونها في الخارج ويحل ذلك الوصف عليها فيقال لها صورة طيبة ولا شك ان المحمول في تلك
لنفسه ليس نفس الموضوع ولا ذاتية والا لكان محمول عليه على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذات
لا تختلفان باختلاف الوجود وهذا الحمل هل عرضي مثل حمل الكتاب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم كيف عليه يدعي ان الذهن عرض لانه موجود في الذهن
الذي هو الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في المهيئة النوعية فهو ان كان كيف فهو ايضا كيف وان كان
جوهر فذلك ايضا هو وكذا واطلاق العلم على حاصل في الذهن من قبيل اطلاق المعارض على المعارض
مثل اطلاق الصالح على الانسان في المعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعارض ليس عرضا

بطل

وتابنا لموجوداتنا جبي ومكتملة على ما قال في موضع آخر ان العلم حالة ادركية يتحقق عنه حصول الشيء في الذهن و
 تلك الحالة ادركية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك انه حصل شيء في الذهن
 يحصل له وصف ويكمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة علمية وبذلك العمل من نفس الموصوع والذات كان محمولا عليه
 حال كونه في شئ من صورته ان الذات والذات لا يتخلقان باختلاف الوجه وفيه العمل من قبيل مثل الكتاب على
 ان شأنه ما يعرف من مقولة الكيفية سواء كان معروضا من جهة المقولة او من مقولة اخرى واورد عليه بوجود
 منها ما قال شاذ في بعض حواشيه ان وجود معلوم للعالم اما بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في
 عالم المجرىات بانفسها ويكون وجوده بان يكون نقشا قاسما كما في علم نفس بعقباتها العينية ويكون معلولا
 كما في علم الباري تعالى بسبب امكانه وبذلك وجوده للمعلوم بالذات انما هو انكشف في ان علم
 خبره من جهة ذاتها وصفاتها موجودة له وعلم الباري تعالى بمعلومها موجود له علم حضوري لا تقتصر في انكشافات
 محصورة ان حدوث امر آخر في الصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس منكشفة عند نفس وجودها
 لنفسها انكشافا له تلك الصورة ذاتها انكشافا فلا يتصلج الى حدوث حالة اخرى بانكشافات المعلوم بها ما تمنع
 تواردها العتس مستغلين على معلول واحد قال الشيخ ان وجودا من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك
 شيئا آخر من وجودا من ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت عنه ذاتي تاثير في ادراك ذاتي الاسباب جوده
 في وادراكه وجملا لم اجمع في ادراك ذاتي الى ان يوجد اثر اخر في سوى ذاتي فظهر منه ان وجودا لشيء للعالم
 بان يكون وجوده نفس وجود العالم نفسه او يكون ذلك الشيء نقشا قاسما كما في وجودا لشيء لعقولنا او وجود
 لمعلول لفاعل ان م قوي منه كفي في انكشافات من غير مابة الى حدوث حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم
 والنفس بها حضوري لا محالة لكونها من الاوصاف العينية فاما انكشافها اما نفس حضورها للنفس خارجا على انفسها
 من الاوصاف التي عليها حضوري فيكون وجود الصورة العلمية ككونها من الاوصاف العينية بها ايضا او
 حالة اخرى وبذلك فيتسلسل الحالات وهو ظاهر البطلان فلم تثبت بهنا امر اخر غير الصورة العلمية في الكلام وفي هذا
 الموضع قد مر ان كون شيء معلوم مثلثا شيئا غير مسلم عنه المشاهدة كما سبق من ان اول
 ما قال به صاحب لا شرق ونبي جاته من التاخرين ومنه جاته اخرى وقد مر في كلام الشيخ ما يدل على المنع
 وقد عرفت ان ما قال الحق الطوسي في شرح الاشارات ان حصول الشيء فاعله ليس دون حصول الشيء لقابله
 نفسه ما قال محقق اردباني انه ان حصل الشيء في نظر في قابل ممكن وبالنظر في فاعله اوجب

فيكون حصوله نفاعله او كذا اقوى فلا يكون دون حصوله لتقابل مسلم بل يلزم منه كون الحصول على اي وجه كان قيا
 في اشتغال بل ربما كان هذا النوع من الحصول معنى الحصول لتقابل وان كان ضعف من الحصول لتقابل شرط
 لتقابل كما ان حصول السواد لتقابل شرط لتقابل بالاسود وحصوله لتقابل وان كان اقوى من الحصول لتقابل
 لا يلزم من اتصاف الشا في انما نسلم ان الصورة نشارة لا تكشاف غير بان كان متكشفة بنفسها عند علم النفس
 بها بل اقوى صورة او مرآة فكذا لا تكشاف لنفسها لا يستوجب كفايتها لا تكشاف غير بان يكونان يتخلل في قيام
 الادراكية عند حصول الصورة لا تكشاف معلومها اعني في الصورة وان لم يتخلل اليها لا تكشاف لنفسها وبنفسها لما
 قال الشيخ ان الكلام مبني في عدم كفاية الصورة لا تكشاف معلومها دون نفسها فيكون كونها نفاعله عند
 عند النفس ولا يمكن قيامها بالنفس لمصدر المعلوم الثالث انه لا يلزم قاروا العطين المستقلين على شي وكونه كانت
 الصورة نشارة لا تكشاف كما ان الحالة لا واداية نشارة لا تكشاف وهو غير مسلم بل غير صحيح كما سرف سابقا اربع
 ان لزوم المبني على تقدير القبول يكون العلم عبارة عن الحالة لا واداية غير مسلم بل غير صحيح لاننا نشارة ان العلم بالحالة
 الادراكية ان يكون بحالة ادراكية اخرى كجزء او الرتبة المتصلة العلم بتلك الحالة يتوقف على ان توجد الذهن الى ذلك العلم توجهها
 مستانفا فذلك التوجه المتشأنف تحدث حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف
 على توجد متانف آخر فما دامت النفس توجد توجهها متانفا الى حالة حالة تتجدد والحالات اذا انقطع توجه النفس انقطع
 حدوثها فلا يلزم ان يتم اصلها كوجه شايح ونهاية قيام الحالة والصورة ان النفس على نحو قيام المصدرين او الحاصيين
 منها بالعروض لا على نحو قيام المشتقين به ومناط صحة الحمل بين المشتقين صحة عليها فهو على العروض ولهذا لا يصح
 احد المشتقين على مفهوم الآخر من حيث هو بل بحسب الصدق هو عليه بخلاف المبين الغير المموجين على العروض
 فهو هو ذلك الحمل عدما على الاخر ولا شك في ان الصورة العلية القائمة بالنفس غير محمولة عليها بالمراطاة وكذا الحالة
 القائمة بها غير محمولة عليها بمقارنتها بحسب بقاء النفس على نحو مقارنتها انفسها كالتعجب بحسب العروض لانسان
 مع عدم صدق احد على الاخر موطاة ودعوى ان المقارنة بينهما ماضية على نحو يودي الى انفسها طول الاتحاد والعرض
 بينهما بخلاف انفسها والتعجب تحكم لا دليل عليه بل هو قائم على خلافه وهذا ايضا مما اورده الشارح في بعض حاشية و
 الحاصل انه لا يلزم من مقارنته وصف لوصف في موضوع واحد كون احد با عرضي الاخر ولا يلزم كون سائر صفات
 النفس عرضية للصورة ومفهوم انفسها كشد ليس عرضي المفهوم الكاتب ولا بالعكس بل احد با عرضي الاخر
 بسبب علاقة العروض وبهذا يظهر ان اقال الشارح مبنا تصحيح كون الحالة عرضية للصورة من كون الحالة قائمة بالعلم

لا بصورة حتى يبرهن كون الصورة عالمة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد من دون عروض احدهما كما هو ليس
 بينهما علاقة العرض لا سيما كما يكتب ايضا كما ان كلا منهما عرني لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع
 واحد من دون عروض احدهما كما ان كلا منهما عرني لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما
 للصورة ليس بشي مع ان مقارنة الحالة والصورة في موضوع واحد ليس كلياً كما لا ينبغي على التماثل وما قال بعض
 الشرح بعد تبين ان مناط الحمل متشابهة في العرضيات على كمال دون الاتحاد بالذات والوجود فان
 المعروف قد يوجد ولا يوجد معارض والمعرض جوهر معارض كيف الاتحاد ونعم تصور الحمل بينهما جوهر
 سموه بالاتحاد فاذ وجد علاقة كمال بين شيئين بان يكون احدهما في كذا ويكون كلاهما عالين في ثلث
 تحقق كمال واما وجودهنا هو لشي لا غير ان كماله والصورة كلتا هما قائمتان بالذات من عليهما على الصورة
 كمال ايضا كما على المتعجب فلا يرد ان تلك الحالة انما منقضية فاما ان تقوم بالصورة فتكون الصورة حالة حقيقة لان
 مناط حمل لشي قياام المبدء واما ان تكون قائمت بالذات من فذلك يكون بصورة على الصورة قول عرنيته لها ليس بشي
 او فذلك القول يكون مناط الحمل هو كماله كما بطلنا في بعض كتبنا وحقنا ان مناطه هو الاتحاد في الوجود واما
 ثانيا فذلك حمل شيئين في ثلث لا يستلزم كمال جنبها مع حمل الحالت على سائر صفات النفس كاشجاعة وغيره
 كما ذكره لشي في بعض حاشية وصح حمل المتعجب على الفصح كما في ثلث فذلك المتعجب من محمول على مفهوم الفضاك
 بل من افراده والحال مع المتعجب في ثلث هو مفهوم الفضاك فان قيل قد صرح لمحقق الدواني في حاشية
 مقدمة على شرح التمهيد بان المتعجب يصدق على مفهوم الفضاك بشرط شي فان اتصاف الافراد يستلزم
 تصات البنية لا بشرط شي بل تصاتها من تصاتها يقال لعل مراده ان ما يصدق على مفهوم يصدق على طبيعة
 من حيث هي في الجملة وبما عرض وما قال بعض العلام قد ان الحالة قائمت بالنفس في الصورة فان الحالة و
 الصورة متحدتان وجوداً كونهما محمول عليهما وقيام احدين المتحدين يوجب قيام الاتحاد الاخر فلا يلزم كون الصورة
 عالمة فيما يقتضي منه العجب فان اذكر انما يصح رسالت بحالة مشتركة من الصورة روح لا معنى لكون الحالة قائمت
 بالنفس لا بالعرض وبما لو اسقط كما لا ينبغي على متاثل ومنها ان الحالة لو كانت متحدة مع الصورة في الوجود
 محمول عليهما يلزم كون الصورة كيفاً لغير لان ذاتيات المحمول واجبة كمال بالشكل الاول فلهذا يصح القول بكون
 معارض من مقولة وكيف والمعرض من اية مقولة كان واجيب بان المعروف من مقولة اخرى بالذات و
 كيف بالحمل العرضي لان كيف ليس بذاتي بل يصدق عليه صدقاً ذاتياً والحق انه لا يصح قول

يكون لا تخافين احواله والصورة بالذات بل يكون الاتحاد بينهما باعرض بان يكون الوجود حقيقة هي الصورة
 وتكون حالة منتزعة عنها لثبوت من اتخيل فتكون الحارة صفة انتزعية مع ان الكلام فيما هو مشترك لا يكشف و
 صفة في العمومية حقيقة وهو لا يمكن ان يكون مترادفا والاول فلا بد من مصدق وفشار لا متزاع ولا يمكن ان
 يكون ذلك مصدق ذات العالم بل يكون صفة اخرى غير انتزعية وبالجملة القول يكون الحارة بعينية لمصوفة
 كصديق بعض المدققين لا يصح الا على تقدير كون الحارة انتزعية كما لا يخفى على متأمل وكون فشار لا يكشف
 مترادفا باطل قاطن قاطل ومنتظر كلنا سهر عليك فشار قد تعالي في له والحق ان العلم انه لا يدري بهذا
 الصواب يحصل له ان اذ كان العلم عبارة عن وجود نجه ونقطة ثابتة الواجب بذاته وكان علم الممكن عبارة
 عن علم الواجب شيئا فاما ان الوجود عبارة عن وجود الواجب فيلزم اما كون الممكن غير عالم بشي اطلاقا او علم لما
 كان عبارة عن علم لو حسب شيئا لا يكون العلم صفة قائمة بالممكن كما ان الوجود ليس صفة قائمة به بل انما يقال
 في الوجود انت به الى الواجب لك لا يقال به العالم لا باعتبار متساوية الى الواجب فمعنى كون الممكن عالما بشي على
 تقدير ان الواجب علم به فلا يكون مكشفا اطلاقا وانفود يعني ان يكون سفسطة ظاهرة ابطالان لوكون
 لو حسب شيئا فيكون الممكن ان اذ كل شي عبارة عن اورك الواجب سبحانه والممكن في كل اورك ليس اما
 من وجوده ومصدق الوجود مطلقا نفس ذات الواجب سبحانه فذات كل من اورك شيئا باي اورك كان فقد اكد
 الواجب سبحانه فيكون الممكن مرتكلا في تعالي كنهه في مصدق العانية في الممكن نفس ذاته تعالي وانما حصل انه
 اذ كان علم ممكن عبارة عن الواجب سبحانه يلزم اما كون الممكن غير عالم بشي اطلاقا ان ليس بوجوه واصلا على راي
 الشارح ونما يقال له العالم على سبيل المجاز كما يقال له الموجد على سبيل المجاز وكون الممكن مدكاه كنهه تعالي
 ان اطلق عليه العالم على سبيل الحقيقة وكذا شقين باطلان كما لا يخفى على من له ذوق مسكة وبيد ان كان المراد
 يكون ممكن غير عالم في ذاته ان الممكن مجهول للواجب سبحانه فلا يكون بلا جعل بل جعل مبدء لا مكشوف شيئا
 لكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الممكن مصدقا لكونه مبدء لا مكشوف كما لا يخفى وان كان المراد بمعنى آخر فلا بد
 من بيان حتى ينظر فيه والافا اذ يكون الممكن امر ظاهريا في ذاته ان اراد ان الممكن بلا جعل بل جعل مطلقا في
 قد يخفى سقائه اذ الممكن بلا جعل بل جعل ليس شيئا اطلاقا بل نورانيا وان اراد ان الممكن لما لم يكن بلا جعل
 بل جعل شيئا لا يكون بنفس ذاته مبدء لا مكشوف فحينئذ يجوز ان يكون بعض الممكنات بعد جعل الجاهل مبدءا
 لا مكشوف ونفس ذلك محتاج في دليل وان اراد معنى آخر فلا يجبه به نفعنا فيما هو لوجه وشم انه ان اراد يكون غايته

الممكن العرضية يمكن بواسطته في العرض بان يكون بئسك ما يرد و قد ثابت بواسطة ذاته لذي الواسطة بالعرض فبذا
 بطل قطعا في عالمية الثابتة للواجب لا يتصف بها الممكن اعمالا بالذات ولا بالعرض وان اراد ان عالمية الممكن
 معلومة بواجب سبحانه فليكون الممكن عالما بلا افاضة حقيقة لعدم عليه فالممكن انما يتصف بالعالمية باجل قيام
 صفة العلم به بافاضة تعالى اياها فسلم كنهه بمراجل عن مقصوده وبالحجة ان كان مراد ما هو ظاهر كلامه من
 كون علم الممكن وعلم الواجب متحدين في ما يوجب قطعا وان اراد انه كما ان وجود الواجب علته لوجود الممكن فكذلك
 علمه ما لعلم الممكن فهو مسلم كنهه بمراجل عما اذا وولما تنبه الشارع على بطلان زعمه فانه ان رآه اضرب عنه
 وقال بل العلم بالوجود المجرد ووجهه ايضا باطل اذ مفهوم الوجود والعلم ليس احدا قطعا واما مصداقه فله نفس واحد
 يجمع ما يستتف انشازا وتعالى وقال في الحاشية المتعلقة على هذا القول هذا اضرب عن الحكم السابق استغناء
 من تشبيه لان المتبادر عنه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرايا عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه
 تعالى لانه يظهر منه ان العلم بالوجود مطلقا لا المجزئ بخصوصه لان مصداقه حقيقة واحدة والحق ان العلم وكذا ما
 صدقته الحقيقة عين الواجب تعالى اذ هو وجود مقدس تحجب وكذا العلم في الممكن نفس وجود الخاص المجزئ بالاعتدال
 والنفس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البروت والوجدان يمكن بان النور بينها ليس امرازا اذ على
 وجوداتها خاصة بها. عني نفس حقيقتها المتقررة بجعل الجاهل اياها على الغرض بخصوصه فتكسر تهت وانت تعلم
 ان هذا مع كونه منافيا ما ذكره في الشرح من كون علم الممكن نفس ذات الواجب سبحانه ليس بصحيح ايضا لانه انما يتم
 لو كان ذات الممكن بنفسها مصداقا لعلم وهو بطل كما سيظهر انشازا لتعالى واما قوله في الشرح في الواجب سبحانه
 بجعل دليل دلالة صريحة على ان الاشياء لما يتكشف عنه العقل عند قيام تلك الاشياء بالعقل فبما ان الواجب
 سبحانه بجعل العقل صانعا ان يتكشف الاشياء عنه وعند قيام تلك الاشياء ووجدان كان مسلما لكن لا علاقة بها
 وما وكما لا يخفى وان كان معناه انه سبحانه بجعل العقل مبدئا لا كائنات الاشياء بمعنى ان نفس ذات العالم بها هي
 هي تكون مبدئا لا كائنات الاشياء بلا قيام صفة وحدوث علة فهو جزئ المنع وقوله وليس العلم امرازا اذ ليس مراد
 به اتحاد مفهومها فنفسا كونه ظاهرة لاشلان فلا تبيان يراو به اتحاد مصداقهما ووجهه ايضا باطل لان مصداق الوجود المجزئ
 نفس ذات العقل بلا لزوم اضافته الى شئ ومصداق العلم لا به فيه من لزوم الاضافة الى المعلوم ومع هذا كله
 لا يلزم من اتحادهما ان يكون العلم نفس ذات الواجب سبحانه ثم ان قوله وذلك باعلام المعلم او غير ما يلزم لما قد فهم
 فان عدم معلم عبارة عن اضافة العلم فيه وعلى تقدير كون العلم نفس ذات العالم علمه بالاشياء الثابتة انما يكون

بنفس حصار معدوم عنده لا با فاعلم انك لا ينبغي فانظر الى الشان كيف يتجهج في اقواله ويختلط في مقابله ولا يبالي بما
 يقول ويندب قائل انفس فان كان عقوده علمه قد اختلف في التصديق فندب انكمار الى انه عبارة
 عن الحكم المقارن لمقصودات فاستقورات ثلث شرط لوجود التصديق وهو في نفسه بسيط ليس به جزء من سبب الامام الرزقي
 الى انه مركب من الحكم عليه به والنسبة الحكمية والحكم كما صرح به في الملخص حيث قال ان لنا تصورا وادرككم عليه
 واشبات كان المجموع تصديقا وخرق لا ينبغي انما في البسيط والمركب ان النظائر من مقصود وان لنا تصورا شيئا واذا
 حكم عليه بمعل عليه امر محمول لا ينبغي واشبات كان المجموع من تصور الحكم عليه امر محمول والاشبات يعني
 الحكم تصديقا نعم ما قال في المحصل اذا ادر كن حقيقته ان يثبت من حيث هي من غير حكم عليها لا بالاشبات ولا بالاشبات
 وهو تصور الحكم عليها شيئا واشبات وهو التصديق ليس نفساني كون التصديق مركبا من تصورات بجزء القضية
 لكنه نفس في كون التصديق مركبا كما لا ينبغي ويستدل على حقيقة ندب الحكماء بوجود منها ما قال السيد المحقق قدان
 تفسير العلم من تصور والتصديق انما هو من انما كل واحد منها عن آخر بطريق في من يستحصل به ثم لا درك اسمي
 بالحكم بغير بطريق في من يوصل اليه وهو الوجه المنتهية الى اقسامها واعدادها الادراك بطريق واحد يوصل اليه وهو
 بقول الشارح تصور الحكم عليه وتصورا محكوما به وتصورا نسبته الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالعلم
 شان قد فائدة في ضمها بالحكم ومعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس بطريق في
 فمن لاحظ مقصودا من اعني بيان الطرق الموصلة الى العلم لم يتيسر عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز
 في طريق ليكون الحكم تصديقا مسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده من ضمن مورد متعدد من افراد قسم الآخر
 فمن علم من هذا المعنى ان الحكماء على الحق ومنها ما افيد ان التصديق حقيقة واقعة محصلة وليس من الحقائق
 الاعتبارية فهو ليس الاشياء واحدا والمجموع مركب من التصورات اشكاله اوالربعة لا شك في كونه امرا اعتباريا
 اذ هذه التصورات ليست بعضها متناجا في بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها مستحق
 مع بعض حتى يكون تصديق مركبا منها تركيبا ذاتيا وما قال بعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه
 لكونه من الاعتباريات فانه ان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتباري عبارة
 عما لا يكون بين اجزائه اعتباري وان كان كل منها موجودا في الخارج فلا يكون وصفا حقيقيا بل انما يكون وصفا بغير
 اعتبار العقل كما عرفت من الافراد والعشرة من الاعاد وظل ما ذكره يلزم ان يكون الموضوع بمنزلة الانسان مركبا
 حقيقيا لكون كل جزء منه موجودا في الخارج مع انهم قد صرحوا بخلافه واوردوا على ندب الامام بوجوده الاول انه مستلزم

ان يكون التصديق مكتسباً من مقول الشايع والتصور من الحق اما الاول فلهذا الحكم اذا كان فنياً عن الاكتساب
ويكون تصور طرفية نسبتها كان تصديقاً كسبياً فيكون اكتسابه من لقول شايع واما الثاني فلهذا الحكم عند
الادان يكون عنده تصور مع انه مكتسب من الحق واجاب عنه بعض المتقنين انما هو ان تصور احد الطرفين كسبي
عنده من التصورات كلها برهنية عنده ولو سلم فلهذا يلزم على من يذهب الى ان يكون بعض التصورات كالحكم مكتسباً
من الحق وليس الحق مانعاً لبعض الاجزاء من الاول انما يتبع من قبل الامام ولا يتبع من قبل من تبعه من
تسمية الجميع تصديقاتاً لقول بنظر بعض التصورات وادعى جواب الشايع لان الامام قال كل كسبية بحكم
وعلمه ببدية التصورات منصوص بها عند الحكم لان دليله كما هو لا يخال خارج التعريفات والادعاء منه بطلان لاكتساب
بالدليل والثاني ان تلك الادعاءات عامة متعددة فلا ينبغي شكت العلم الواحد الذي جعل مقسماً واجيب بان الوجود
والوعدة متساويتان اذا من موجوداته وله وحدة ما في التصديق وان كان علوماً متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود
يجب ان يكون له نحو من الوعدة فليكن التصديق عند مركب وانتركيب بدون اعتبار الوعدة متنع الثالث
ما قال بعض المتقنين ان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوماً تصورية لان العلم مختص في التصور والتصديق
وجزء التصديق لا يكون شيئاً غير العلم او علم تصديقاً غير التصوري وذلك ان تصورات كلها برهنية عنده
الامام ومن الضروريات ان اذا حصل من جزر الشيء بالبدية يحصل ذلك الشيء بالبدية فيلزم ان يكون تصديقات
كلها برهنية مع انه يقبل بذكر وفيه نظراً ولا فلما عرفت ان الامام قال بقرينة حكم وصحة اكتسابه من الدليل
والتصورات التي غور بها منها تصورات مكتسبة من التعريفات واما ثانياً فلان برهنية جميع اجزاء
الشيء لا يستلزم برهنية كل اجزائه ان يكون لكل تعريف من جميع الاجزاء بالحركة وترتيبها وبعضهم قصدوا للتوفيق
بين المتصدين بان مراد الامام من التصورات شئت وحكم نفس الحكم بناء على ان الحكم ادراك اجمالي متعلق برفع
النسبة او ما وقوبه وهو عند تنصيص عبارة عن التصورات الشئت وحكم استقضية بيقينية ان النسبة واقعة او ميتة
بواقعة فتشارجه ومن حكمه بالجموع المركب مباينة في برهنية التصورات الشئت في التصديق وفيها التوفيق ان التصورات
الشئت كما تتحقق بدون تصديق تلك يمكن تحقق التصديق بدون التصورات الشئت وما ينبغي ان توجيه لقول بما
ما يرضى به قائمه في مخرج في ملخص يكون التصديق مركباً من التصورات كما سبق منا نقل عبارة وقال بعضهم ان
قول الحكم برهنية تصديق جعل التصورات شراً في معنى ان التصورات التي قبل الادان والقبول شرطاً
للادان كالمسببة الذي هو في الادان كانه التي حصلت عند الادان وبقول قول الامام بالتركيب وجعل التصورات

شهر معناه ان تلك الحادثة الادراكية التي ذكرنا من حيث هي متعلقة بتلك الامور وتكشف بها حالها مركبة وانت
تعمد ان يدافع من غير تراضي الخصمين كما ينبغي على من له دق تدبرنا فهم شي مهنيا كعدم خروجه من التصديق
ان كان عبثا من الحكم ففقد كما هو مذموب كعدم ريب ان مشروعا باستقورات انكسار وعدم محكم معتبر فيها فيلزم
شروط شئ بنقيضه وان كان مركبا من استقورات شئت وانكسار كما هو مذموب ، ، مريد تركب شئ من بنقيضين
وان قال معلوم شيرازي في شرح حكيم ان شيرازي بنما شيرازي ، تلويحات ان اسبغ في النقيضين شرط او شرط هو
منصور لملحق المردف معلوم فليزم تقدم الشئ بنقيضه ولا شرطه بل ليس شئ وليس شئ من تصورات ان شرط
اوراك سلطان كل منها ، وراك مخصوص في نفسه وان الصدق على باقي تصورات ايندوليف تصور على تقدير كونه
جزئا من التصديق في ذوق ربي لا فله عين ان يكون انطابق بها هو كجاء من دون يكون تخصيصه بالنظام الحكم كتحصيل
ليكون انما ملحق قامصديق على تقدير تركب من استقورات مركب في ربي واستقورات شئت والارابعة اجزاء
خارجية له وهي تبانة ومبانة لكل كاجزاء سرية في كل واحد من قطع الخشب من لبرير ولا يلزم منه تقوم
الشئ بنقيضه ولا شرطه به ، عدم محكم فهو رضة متصور لسافج فاجده عنه كصرح به السيد لمحقق قد والمعتبر
في التصديق ذاته فهو ليس معتبرا في مفهومه ومفهومه ليس معتبرا في التصديق او كم من مصدق ، يعرف منه هو تصور
فمفهومه من معتبر في مفهومه لا في مصداقه بل مصدقه معتبر في مصدق عليه التصديق في الجزئية والشرطية ودولم يجوز
ان يكون ، صدق عليه هذا لمتقا بتعين جزئيا ملحقا به ، لا فله منع ان يكون شئ جزئيا غير ، وقال الشيرازي في
حاشي ملكة الاشهر ان المتصور والتصديق من الامور انما يثبت وكما اعتبر فيها من لمحصلات الفعلية لها ويجوز
تصوره ويجوز تصديها من الامور بعد من التصديق المتصور بذات من يثبت عنه من تصور والتصديق وقيد عدم ، الحكم الحكم
بمنزلة تصديها والتميز البسيط ، ان كان مقودا شئ سافج او شرطه ان كان تمامه كجاء ويجوز فذمبه بدون فصله
في تقويم او شرطية وليس نفس شئ كما لصفة معارضة لا الخارجية عنه فله ينبغي على المستقيمة ، فيه من السفاقة اما
ولا فله ان المتصور والتصديق ، صرح في ان التصديق والتصديق من الامور لا تبارية التي تحصلها بعض
العب رواله لا معنى لكون كل ، اعتبر فيها من لمحصلات الفعلية لها ولا تصديها من الامور عدمية اذا لمتعلق
المتصلة او قديمة لا يمكن ان تحصل وتقوم من الامور عدمية ، على تقدير وجود شئ طبيعي في الخارج نظا لبرير ، ما
على القدر كونه غير موجود فيه فله ان اما واحد من التثبيت شئ بالقياس الى مكانه وكما ثبتت الشئ بالقياس الى
مكانه وكما ثبت بالقياس ، غير لا يكون ذاتيا وايضا لمرادى ، يمكن ان يكون شيرازي عن نفس الذات

اذ لم يكن من ملاحظة الملكة مدخل في انتمزه اما ثانيا فلان كون عدم الحكم فعلا مقصودا سابقا يستلزم كونه
 امره ثانيا او مصداق الفصل نفس بهية النوع بل عدم الحكم بتغيير عن الفصل وكثيرا ما يعبرون عن الفصول الحقيقية
 بالامور لعدم حقيقة ان عدم الحكم ليس فعلا للمقصور السابق واذ لم يكن ذاتيا فلا شك في ان عارضه انجزرو
 الشرح يكون جزئيا وراشدا واما ثانيا فلان النوع البسيط يمكن ان يكون جزئيا وذهنيا شئيا فعلا بل لما يكون
 جزئيا خارجيا فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبار عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجزر الخارجي وكذا الفصل
 لا يجب ان يكون جزئيا ذهنيا شئيا فعلا بل لما يكون جزئيا خارجيا فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبار
 عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجزر الخارجي بكذا الفصل لا يجب ان يكون مشتملا في الكل فلا يلزم ما اوزم وليس
 الكلام وجباست احصاء في له و اشار الى ان الاصطلاح او العلم ان التصديق منطقي عبارة عن نفس الازعان
 وهو التصديق لغوي كما قال العلامة الشيرازي في ضرورة اشراج مراد من التصديق وتكذيب معنى لغوي ايشان است
 لكن على ان يكون التصديق قسما من العلم لان بل للفتحة طينة يعبرون عن معنى الازعان والقبول الذي هو
 معنى التصديق بالعلم حيث يعبرون عنه بزيادة ايقانها واثباتهم لا يريدون بالعلم المتقدم الى معنيين ان التصديق
 واما دعوى ان كل لا يتحقق له وانه كيفية غير ادراكية آية هذا الحكم من الاشراج عجب جدا فان قول المصنف هما
 نوعان متباينان من الادراك نفس على ان التصديق كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله بان التصديق
 كيفية ادراكية وقد اعترف في شرح قوله بان التصديق عند كيفية ادراكية فالقول بان اشار الى كون التصديق
 كيفية غير ادراكية وتصحيحه على المساحة عند وفرة بلا مرة على انه سيعرف مرة اخرى بان التصديق عند العلم
 كيفية ادراكية حيث يقول في شرح قوله لمصنف تلك الحالة آية ان الازعان عنده كيفية ادراكية كما تصور ذلك
 الشك والوهم من كليات التصورية وبما نوعان من العلم بمعنى الحالة اما ادراكية لا يجمعان بحسب التعلق بالامر
 واحد فكيف قال بهنا انه اختار كون التصديق كيفية غير ادراكية وبل هذا الآفة سور الفهم ثم ان المراد باسم كان
 في قول المصنف ان كان عقدا آية اما هو يعلم ونشأه انكشف حقيقة ليدرك كون الاحتقاد علما حقيقة لا محالة
 واما بوليس بعد حقيقة فلا يكون التصور ليعلم علما حقيقة وازدة معنى الحقيقة والمجازي معا غير جائز وازدة
 عموم المجاز بهنا في البعد والركاكة كمال ينبغي في فهم ولا يتحقق واعلم ان الاشراج تبعا لبعض المدققين اختار كون
 التصديق وشك والوهم كليات غير ادراكية حيث قال في بعض حاشيته ان العلم مبدء الانكشاف ونهيه
 الكليات تحصل بعده وترى انهم يعبرون عن العلم بدلائل بنحو التصديق فانهم يعبرون عنه بغيره ودين و

و لتكذيب اذ يعبر عنه بعنوان ناكروين وعن انطن بجان قوى وعن الوهم بجان شمس وعن الشك برأيه وشتن
وعن الاستغناء بالطلب كرون فهم وعن التمني كرز وبردون وبكذا انظر يا فيه والكليات مغارة للعلم بالذات
وفي مدبر من اقسامه مسامحة وروبان الكلام في هذه التعبيرات كالكلام في جبراتها بحيث نقول في هذه التعبيرات ان
تعبيرات لغوية علمية هي افراد العلم الذي يعبر عنه بالشيء او تعبيرات لكيفيات حاصلة بعدد واحد وان احتياقي لا
لا يقتصر من الاطلاقات العرفية ثم المعجب من الشايع انه ترك بهنا تعليقه معلنه عنى صاحب الالفق المبين فانه صرح
في كتبه بكون التصديقات ما قال في الالفق المبين ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب
الحقيقة بحسب المتعلق فقد اذ التصديق لا يتعلق الا بما هو الالهية كمنه هو هو والتصور يتعلق بكل شئ والنسبة
التي تدل في متعلق التصديق بالتعبير حيث يؤخذ المحمول متلبا بالمحمول واثرا التصور حصول نفس الشئ واثرا
التصديق كونه الشئ شيئا وقال في انقبس التاسع من انقبسات العلم اما حصول وجه العلم لا انطباعي المتجه
في الفطرة الثانية وهو المقسم للتصور والتصديق والانطباعي الغير المتجه وكعلوم العقول الفعالة التي هي من
لوزم ذواتها غير المنسلخ عنها بحسب لوجوده يعني في الفطرة الاولى واما حصول وجه العلم النفس اشارة في ان
فاحلهم كمنه هو العلم الانطباعي الغير المتجه وما يوصفان بالتصور والتصديق ولان نفسان اليها واسمها قد يسمي
على كونه التصديق كيفية غير اذ اتي بان العلم عبارة عن انتشار الحقائق والاشكاف فيه كيف ولو كان الاذعان
عين الادراك يوجب ان يكون عين المذعن كادراك بحسب ان يكون عين المذك اذ لا تغاير بينهما الا بحسب
الحصول والقيام فانه عن اى متعلق الاذعان بالنسبة او القضية المجردة بحسب ان يكون متحدا مع الكيفية
الاذعانية التي هي الادراك بنفسها وذلك بله وذلك لان حصول القضية والنسبة في المذعن وقيامها به قد تغاير
كيفية اذاعانه وعلى تقدير كونها ادراكا بحسب ان تكون القضية او النسبة من حيث القيام هي الاذعان فلا يصح
اشفاق ذلك حال الشك والوهم فانها كالكيفية الاذعانية تغايرتان القضية والنسبة مع اعتبار قيامها وقتها
انها يوجب ادراك ولا يوجب تلك الشك فهي غير ضرورة وليرد عليه ما قيل انه يجوز ان يكون اتحاد العلم
المعلوم مخصوصا بالعلم التصوري كما صرح به الفاضل مسيرزا جان لانه تحكم محض ضرورة ان جهة الادراك اذ
في جميع الادراكات نعم يرد عليه انه انما يتم على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن المتحد مع
ذو الصورة واد على تقدير كون العلم عبارة عن الحالة الاماكية المغارة للصورة فذاتهم صلا كما لا يخفى على
امثال وقد يستدل باننا اذا سمعنا قضية وادركنا تمام اجزاها ثم تقابلنا ان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر

يقتصر بالذات على حاله اخرى تسمى بالاذعان والقبول والايلازم ان يكون شئ واحد صورتان في
الذات ولا يقسم العلم الى تصور سافح وتصور مع تصديق كما وقع في عبارات كثير من المتأخرين وانت تعلم
ان الذات من ليس الا ان يتعلق بالنسبة نحو ان من الادراك ولا قبالة فيه فهنا مبدآن لنحوين من الادراك
والانكشاف مختلفين بحسب الحقيقة يتصور باحدهما نفس النسبة على وجه التخييل وبالآخر تنكشف النسبة من حيث
انها مرآة للمصادق المتحقق في نفس الامر ولا صيرفيه فان قيل يلزم على هذا ان يكون للنسبة التجريدية المتعاقبة بالتصور
والتصديق صورتان مختلفتان بالنوع في الذات وهو محال يقال بانه بهذه الاستحالة على كون العلم والمعلوم
متحدين بالذات وهو غير مسلم وبهذا ظهر فساد ما قيل اننا اذا شكلنا في قضية ثم حصل لنا تصديق بها لا يتغير لثبات
اول العلم به ليس باوراك اذا نسبة عين كونها مشكوكا ومنه غنة معلومة بنحوين من الادراك الاول تخييل
و الثاني شك او الاذعان والاول لا يتبدل قبله الثاني فهو باق في حالتي الشك او الاذعان وبجاءه
يبقى لثبات فان قيل ان كثيرا ما نذكر عن القضايا اثر الشك فيها فلا يزيد على ادراكنا الحاصلين
شك ادراك اخر من الاذعان بل حاله اخرى يعبر عنها بالتصديق والاذعان يقال هذا غير مسلم اذ يريه الادراك
اتمام بالنسبة ويزول الادراك التوقفي نعم لا يزيد صورة اخرى فان قلت ان التصديق كينية ادراكية كالقصور
ثمرة العلم والقصور والتصديق قيمة حقيقية لا مجازية بل التصديق اقوى من الانكشاف والقصور من حيث
كيف يقال ان ليس باوراك ثم ان العلم عند العقلاء من اجل الكمالات الباقية ببقا النفس الناطقة ولا شك
ان تصديقات اليقينة اشرف من مقورات ومن ثم لا يطلق العلم في فن البرهان الاعلى التصديق كما
لا يخفى على الماهر فلو انحصر العلم في مقورات السافح يلزم ان يكون غير العلم اجل منه في الكمالية وهذا باطل
قلنا وقد صرح الشيخ في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من كتاب الشفا بكون
التصديق علما وكونه متفاديا بالشدق والضعف بحدوث الانكشاف لتمام او امكان احتمال تنقيضه او فعلية
حيث تماس لما كان العلم مكتسب بالفكر والحاصل من غير الكتاب فحينئذ احد هما التصديق والآخر مقصور
فكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصل لا بقايس ما المكتسب من الفكر بالمقصور حاصل لا بسبب ما كان
كما ان التصديق على مراتب فمنه يقيني يعقده اعتقادان ما بالفعل واما بالقوة فالتقريب من الفعل ان
لصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه ومنه شبهه باليقين وهو
الذي انما يعقده فيه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا وغير معتقده بالفعل ولا بالقوة القريبة

من الفصل بل هو بحيث لو عسى ان نوجه عليه لطل استحكام التصديق الاول او ان كان معتقدا كان جائز الزوال
 الا ان الاعتقاد الاول متقرر لا يعتد به لتقيضه امكان ومنه اتعا على فني وون ذلك و هو ان يعتد الاعتقاد
 الاول يكون معه اعتقاد ثان اما بالنقل واما بقوة القرينة من النقل ان لتقيضه امكانا وون لم يعتد به فلا
 ندين لا تعرض له وهو با محققه منطون كانت اقياسات ايضا على مراتب ان آخر اقال وقال في اواكل النجاة
 كل معروف هو وراك اما تصور واه تصديق فان قيل كلامه في الاشارات وفي موضع من الشفاير بل على ان
 التصديق ليس بعلم لانه قسم العلم في الاشارات ان التصور الساذج والتصور معه التصديق حيث قال الشئ
 قد يعلم تصور ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصور معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه
 اثلاث مساوية لقائمتين وقال في الشفاير ان الشئ قد يعلم على وجهين احدهما ان يتصور نقطه كما اذا كان رسم
 فسطح به مثل مناه في الذهن وان لم يكن هناك معدق وكذب كما اذا قيل لك انسان اوقيل انقل كذا فانك
 اذ وفقت على معنى انما تطالب به من ذلك كنت تصورته واثاني ان يكون مع التصور تصديق كما اذا قيل لك
 مثلثا ان كل بياض عرض لم يحصل لك من هذا القدر معنى هذا القول فقط بل صدقت انه لك واما اذا شككت انه لك
 وليس لك فقد تصورته ايقان فانك لا تفكر فيما تصورته ولا تفهمه لكن لم تصدق به بعد فكل تصديق يكون
 معه تصور ولا يعكس فالمتصور في مثل هذا المعنى ينبغي ان يحدث في الذهن صورة هذا التليف واليؤت منه
 كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نتيجة الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها و
 التكميد يخالف ذلك يقال مراد في الاشارات ان من المعلومات ما يعلم تصور ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين
 تصور والتصديق وهي اقفايا المصدقة ولم تعرض الشئ تقسيم العلم في الاشارات ولعلها لم تعرض لشبهة
 ان العلم منقسم الى تصور والتصديق وتخصر فيها واما مال في الشفاير فتوجب على افاد اسميه المحقق قد وغيره من
 المحققين انه لا شبهة في ان ثانيا وراك هو التصور واما ان لنا اورا كما آخر هو التصديق فربما يشك فيه فكشف الغطاء
 عنه بالتفتيش عن حال التصور بانه قد يكون ساذجا ليس معه تصديق كما اذا تصور البياض مثلا ومعه تصور
 والعرض وشككت في النسبة بينهما فان لم يحصل نيز تصور فالعن التصديق واما اذا جزمنا النسبة بينهما قلنا
 هناك اورا كما آخر هو التصديق فما ذكره تقسيم العلم المتصورى يزول بخفاء عن وجود التصديق ويظهر انقسام العلم
 الى تصور مطبقا واما وجب كل كلامه عليه ليدين تقسيم العلم الى التصور والتصديق في مواقع اخرى
 من كلامه قوله الا انه جرى بيننا ولا ريب ان المصيرى بيننا على ما هو مشهور من ذهب الجمهور من ان

متعلق التصديق هي نسبة لثمة بجزئية وانما ذهب اليه لان المدعى عن صحت ما يدعى بان زيدا قائم انما يدعى بكونه
على صفة قيام كمن آمن معنى حرقى فالعقل سبحانه لا يلاحظ الطرفين فيصير الطرفان لمخولين وفي مرة ذلك
المعنى مرتين والفرق بين الاوراق والملاحظة بين وبالملاحظة متعلق التصديق نسبة اولاً وبالذات وبطرفان
ثانياً وبالعرض فيما ليسا صفة قابلا بل طرفان لحاظاً قصدياً في اعدادك التصديقي ومن جعل متعلق الطرفين
اشبهه عليه الاتفاقات بالتصور والتصديق واين هذا من ذلك ففي تصور الشئ بالوجه يكون المتصور اولاً وبالذات
وجوده شئ متصور بالعرض مع كونه لمقتضى اليه بالذات وكذا الحال في التصور متعلق بالمعاني الحرفية كمتصور
التفصيلية استوعبته او اء ثمانية فاستصور فيه بالذات نسبة وبالعرض الطرفان وقس عليه الاوراق التصديقية
المتعلق بالنسبة الجزئية لكن الحق عند المع كماله صريح في ذلك التصديقات ان متعلقه الى مرجع كماله ذهب
اليه صاحب الافق البين حيث قال ثم مسك شريعة الفاعلة وصحة لوجه ان ان يعتبر هذا المعنى الرباطي بالذات
فيما هو متعلق التصديق بالذات على ان متعلق الاذهان بالمرجع ليقتصد العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة
بينها باخلط وسلب حتى يرجع الحكم على ابيها من بالعرضية وسلب بوجه الى ان البياض عرض في الواقع وليس
بوجه في الواقع وبسبب الحق عند ان متعلق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ذهب اليه بعض
مدققين وقد استأثر كما هو ويدر في تصور لا بالمتسبين وليس في محله كما ينبغي ثم يذهب اليه صاحب افق البين
وتجده كماله باطل قطعا لان الامر بالمحمل الذي جعل متعلق التصديق ان كان مشتقاً على نسبة الرباطية الغير
المتعلقة بما هي تلك بلولين يمكن بل هو نفس القضية المفصلة والعلم المتعلق بها عند التصديق علوم متعددة
علم متعلق بالموضوع وعلم متعلق بالمحمول وعلم قصوري متعلق بالنسبة الحكيمة هو التخييل وعلم آخر متعلق بها هو
الادعان وان لم يكن مشتقاً على النسبة الغير المستقلة الحكيمة بما هي حكيمة فهو منسلك في انفرادات والحقائق
التصورية فلا يمكن ان يتحقق بها التصديق فاليهم وارتبطوا في اليه كما هو محقق وقال في الحاشية متعلق بالنسبة
لا بالنسبة لان التصديق ليس كادراك المرأة عند دراك المرء فله يتعلق الا بما يستقل بالملاحظة ويقصد لذاته
فلا يتعلق بالنسبة الغير المستقلة لا وحدها ولا مع غير او كثير ما يحصل الادعان بالتحقق قبل انتزاع النسبة كما
في الصورة الاجالية الوجدانية للموضوع المخلوط بالمحمول فهو متعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما
عاطفة لهما في الحالتين من الاجمال والتفصيل والنسبة ثالثة دخل في متعلق التصديق بالعرض لا بالذات
ومن ههنا يعلم ان النسبة غير داخلية في حقيقة القضية اعني ما يتعلق به التصديق وان كانت داخلية في معنيها

المستفاد من ابيته التركيبية كقولنا زيد قائم مثلاً وسيأتي تحققة انتهت اعلم ان بعض المدققين تبعوا
 للمصدر الشيرازي معاصر المحقق لمدوني ذهب الى ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة
 رابطة بينهما وفيه عليه بانه ليس كادراك امرأة عند ادراك المرئي وفيه عليه لبعضهم بان الاذعان باشيء وانما هو كالحكم
 عليه مستلزم متوجه يده النسبة مستغنى عن غير مستقلة لا يمكن التوجه والا لتغات ايها في تلك الحالة فكيف يتعلق
 بها التصديق وبعضهم بان النسبة مرة لتعرف حال الطرفين فهما مقصودان دون النسبة والتصديق يكون
 مقصوداً بالذات فكيف يتعلق بما هو غير مقصود بالذات واجاب بعض الاعلام قد علم عن التنبهات الثالث بان
 باري عدم الاستقلال عن متعلق التصديق وكون الاذعان من المقاصد بالذات وانه لا يتعلق الا بما هو مقصود
 بالذات وانه ليس كادراك امرأة عند ادراك المرئي ليس ضرورياً ومن ادعى الضرورة فقد غلب عليه الوهم
 فانه قد يجب له ان يكون المذعن مدركاً ومعتقاً اليه في جملة ما كونه مثلاً اليه بالذات والقياس على الحكم باطل
 فان الحكم يستدعي الالتفات والتصور بالذات ولذا الاذعان فليس بهذه المشابة واجيب عن ثالث بانه
 ان اريد يكون النسبة مرة لتعرف حال الطرفين ما يراو في قولهم بوصف لعل في مرة لا افراد من ان مقصود
 شي آخر وانما هو لوصف الوصف يكون سبباً لتعرفه ليحكم عليه في قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة لمراتية بهذا
 المعنى لعدم حملها على الطرفين ظاهراً الامر بهذا ليس كذلك بل انما المقصود لاصلي معرفة لارتباط فقط وان
 اريد ان النسبة تماثل حقيقة ليعرف من معرفتها حال الطرفين انتهى في نفسها فبذا يدل على ان النسبة هي
 المقصودة غاية الامر ان النسبة انما هي مقصود بخصوصها بدون تصور الطرفين وهذا لا ينافي كونها مقصودة
 فان استوقف في التصور مراد كونها مقصودة للجزء من نظير من هذا ان النسبة هي الجزر الاعظم من القضية وعليها
 مدارها فما زعم بعض المدققين وتبعه الشارح ان حقيقة القضية هي الطرفان وان النسبة خارجة عنها لمخوفة من
 حيث الارتباط فقط في غاية استحقاقه والسقوط وما قال هذا البعض في شرح الرسالة القطبية ان عند تصديقك
 بقضية زيد قائم مثلاً ما يحصل لك اولاً هو الاذعان بان زيد قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع
 بل يحصل لك هذا ثانياً لا يجزئ لفعلاً ولا معنى للاذعان بزيد قائم الا الاذعان بالارتباط بينهما كما لا يخفى على المتأمل
 وقال بعض الاعلام في وجه تزكية ان التحقيق في غير ما مر بل بهما احتمال آخر وهو ان النسبة مرة ستعرف
 حال الطرفين التي لها قبل اعتبار النسبة في انه من فانه النسبة ليست مقصودة بل انما المقصود الحال الواقعي
 في قصد اليها بالعرض ولذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا الوجه من المراتية لا ينافي متعلق التصديق فانه نوع

من العلم عندنا وعند الجمهور لا بأس بتعلق التصديق بها واما عند غيرنا فهو ان كان من لواحق الادراك لكن
 لا اياها عند العقل من ان يكون له ارتباط بشي يكون مرة وغير مقصود بحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق عنه
 كما انه يصح تصور با وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول فيقال انها مدركة فظهر ان الاستدلال العلم
 استقلال النسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا تعويل عليه ثم انه لا بد على ما اختار ومن كون متعلق التصديق
 موضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من ان تكون النسبة ملحوظة بالفتح ويكون الموضوع المحمول
 ملحوظين بالذات بلحاظ استقلاله في صورة حصول الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة لا معنى متعلق بالموضوع
 والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما في هذه الصورة. يكون الموضوع والمحمول ملحوظين استقلالاً ولا
 النسبة تكون ملحوظة بالفتح بل يكونان متعينين في الامر كجمل ولا تكون النسبة رابطة بين الطرفين اذ ليس هناك
 لا صورة واحدة ولا يعلق النسبة. لا بين شيئين ومشار انتزاع النسبة وان كان متحقاً لكنه ليس رابطاً بين
 الطرفين بل هو كما انه مشار لانتزاع النسبة لك هو مشار لانتزاع الطرفين ون قيل المراد بالاجمال صورة
 القضية المستخرجة بلحاظ وحداني معنى الاجمال اجمالي بعد تفصيل يقال لا يتصور هذا الاجمال في القضية الجملة
 اجمالية نهت رالاتها سابقة على التفصيل على ان بعض المدعين الذي يك الشارح في تقليده قد ابطال في
 شرح رسالة القضية كون القضية الجملة متعلق التصديق بالذات كثير ما يتعلق بتصديق بالمعنى التفصيلي كما لا يخفى على من
 راجع اليه فاحتج ان في صورة حصول الاذعان قبل انتزاع النسبة متعلق التصديق بالاجمالي منه كما هو متعارف بعض
 الكلام واما النسبة لكن لسرعة انتقال الذهن من احد اجزاء القضية الى الـ فليظن ان متعلق امر وحداني فافهم
 وانه قوله ومن بهما يعلمه قد لا يخفى في غير محصل اذ لا علاقة له بالكلام المتفرع عليه اذ على تقدير صحة لا يلزم منه الا
 عدم دخول النسبة في متعلق التصديق عدم دخولها في حقيقة القضية الاثبات ان ما هو حقيقة القضية عند الشارح
 هي متعلق التصديق ولم يثبت بعد وقوله وان كانت آه بناء على عدم الفرق بين المعلوم والمصدق فتأمل لائل
 حق له واما الحكم بمعية اذ اها آه العلم ان المتأخرين فسروا التصديق باوراك وقوع النسبة اولا وتوحيها بمعنى اوراك
 ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا التفسير جنى على معنى احد هذان اجزاء القضية اربعة لا نعم زادوا جزءاً رابعاً
 هي التعليلية المتصورة في الشك وبعد ما يزيل الشك كتحصل الاذعان بوقوع تلك النسبة التعليلية اولا وتوحيها
 واضح انه لا فرق بين صورتين الشك في الاذعان لا بخلاف الادراك مافي المبدأ فالمبدأ كالثالث في حال الشك
 مدركة بخلاف الادراك وفي حال الاذعان تكون هي بعينها مدركة بخلاف اخر منه فليس في القضية لانسبة واحدة

بشهادة الضرورة وكيف يقال ان الشك مثلا يتعلق بالنسبة استقيدية لان التردد وانما هو متخويز وتوقعها ولا توقعها
فلا بد وان يتعلق بما يتعلق به التصديق الا ان يقال ليس مقصودهم ثبات النسبتين المتخويزتين بالذات بل
نسبة الواقعة اذا اخذت من حيث انها رابطة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها شك وانما اخذت من حيث انها
واقعة او ليست بواقعة يتعلق بها التصديق فان قيل انهم قد صرحوا ان النسبة لتمام الجزئية امر محتمل يعبر عنها عند
تفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ونفرق بين الاحمال والتفصيل ليس الا بملاحظة العقل فيلزم كون
النسبة لتقيدية جزئيا من القضية مرتين مرة على الافراد ومرة في ضمن النسبة الجزئية يقال لجمال مهناسبتين
لبساطة والتفصيل بمعنى التفسير بالعبارة التفصيلية قال جمال مهناسبتين كما يقال في احدوا الحمد وودوبند فظهر ان
صاحب الحق اهتدى من المقدمة من لم يفرق بين ما يلزم شئ وبين ما يحتمل اياه ولم يبال عن ان يجعل معنى
اخر في اذيوالة وراطة بين الحاشيتين محكوما عليها بان ان متعلق تصديق ليس الا بالنسبة الموقوفة بالقرن
على معنى ان هناك مرجح ليعمله العقل ان نسبة محكم عليها بالواقع او سلب اي ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
وارجع اليها عرض مشد وليس ان البياض عرض مطابق للواقع وليس البياض عرضا مضافا لموقع
وفيه نيز عن الحق وجود عن النسبة فكيف يحكم على ما يلزم بالذات او يحتمل الشئ الى هو خارج عنه لازم ميسر بشئ مع
ان لزوم قولنا النسبة واقعة او ليست بواقعة لقولنا البياض عرض مثلا مستلزم لكون المعنى اخر في محكوما عليه
ولا يمكن له انقول باستقلال في هذا ملاحظة ما مصر على ان المعنى غير مستقل يمكن ان يكون ملاحظة
بالاستقلال اصلا والثاني ان لتصوره يتعلق بما يتعلق به التصديق كما ان التصديق لا يتعلق بما يتعلق به التصديق
ونظرا لظن بطل اذا لتصوره يتعلق بكل شئ حتى بنفسه ونقيضه كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى والتصديق يتعلق بما
ولا يمكن ان يتعلق بغيره فانهم وارتقب كلاما مستوفى في هذا الباب قوله عند المتأخرين فيه ايا رالى ان انكر بغيره
امرا ك النسبة ليس عين التصديق عند القدماء زمانه ان التصديق عندهم كيفية غير اركية مساواة بالاذعان
وهذا من بعض الظن قوله الا ان المحققين منهم اذ قد توهم الشارح تبعا لبعض المدققين ان حقيقة القضية
عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزئيا حقيقة القضية بل هي جزء لمفهومها
تخط وهذا مع كونه منقلا لما صرح به الشيخ في الشفا حيث قال القضية المحلينة تتم بامور ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة
بينها وليس جتماع المعاني في الذهن بكونها موضوعا ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون الذهن يعقل مع ذلك
النسبة متى بين ذينك المعنيين بايجاب وسلب فاذا اريد ان يجادى به فاني الضمير بحسب ان يتضمن ثلث

المحمول
و
هـ

دلالات دلالة على المعنى الذي للموضوع ودلالة على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما فظهر
 ان فيها معنى غير المراد للموضوع والامر بالمحمول من شأنه وحده ان يدل عليه هو النسبة فاللفظة الدالة على النسبة
 تسمى رابطة وحكمها حكم الادوات فاللغة العرب فرما خذفت الراءضة التي على شعور الذين يمتصها ووربها ذكرت
 وفي النص كون اجزاء القضية ثلثة ثلثها النسبة الرابطة المعبرة عنها بالوقوع واللاقوع في جزئيهما لا امر خارج
 عنها في لف لبدية لتقلل ايضا في القضية عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول
 سواء اخذ حال كون النسبة رابطة بينهما او لم يوفق ذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح التصا فيهما باصدق و
 كذب لم يتغير نسبة التامة الجزئية ذهابا باعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لالتصاف المفردات
 المطروقة باصدق والكذب والتفصيل في هذا المقام انه قد اتفق المتأخرون على ان النسبة التامة الجزئية
 جزء من القضية ولها تم حقيقتها بدونها اصلا الا ان المتأخرين قالوا ان القضية آية قضيتها كانت مركبة من ثلثة اجزاء
 الموضوع والمحمول والنسبة التامة الجزئية والمتأخرون ذهبوا الى ان في كل قضية نسبتين احدهما النسبة التامة
 هي متعلق الشك والوهم واخرى نسبة تامة جزئية هي وقوع النسبة التقديرية او لا وقوعها وهي متعلق بتحديد
 وبإمكان كون القضية هو مفهوم العقل المركب من الموضوع والمحمول ونسبة ما اتفق عليه الكل وقد صرحوا بان
 المحكوم عليه والمحكوم به بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها قال شاذ
 المطالع القضية الحكيمة انما تتم بمحكمها عايد هو الموضوع ومحكوم به وهو المحمول ونسبة ترتبط بالموضوع
 رابط ايجاب او سلب وهي نسبة الحكيمة وليست لقضية مجرد معنى موضوع والمحمول فانها لو اجتمعا في الذهن
 بدون الحكم لم يكن الحاصل قضية وقد شبهت الاجزاء الخارجية واجزاها باجزائها لان طرفيها يشبهان المادة من
 حيث ان القضية منها بالقوة كما ان مادة السرموك والحكم بينهما يشبهان الصورة لانها تحصل بالفعل مع الصورة
 السرموك بالجملة لفرقان والحكم يشبهان المادة والصورة لانها يتقدمه كشيء عليها فجزان ماويان والحكم جز
 شعوري ومعلوم انه اقوى الاجزاء داخل في اعتباراته الموجب والسلب والصادق والكاذب وبه مناط حكايا
 ولو انه ما فاذا اريد ان يجازي باللفظ في الضمير فبالادى ان يدل عليه لفظ ويسمى ذلك النقطة رابطة انتهى قال
 السيد المحقق في حاشي شرح التسمية القضية المعقولة هو مفهوم العقل المركب من المحكوم عليه وبالحكم فيها
 اعني المحكوم عليه او بمنزلة المادة للقضية والحكم الذي به يرتبط احدهما بالآخر بمنزلة الصورة لها فقد ثبت
 بتصريح ائمة المطلق ان نسبة التامة الجزئية عندهم جزء من كل قضية سواء اكتفى بها كما هو رأي الشيخ وسائر المتقدمين

واعتبر بها نسبة اخرى اليه كما هو رأي المتأخرين ولو لم تكن القضية مشتركة على النسبة التامة اى كونه تم القضية من
 جزئين وتفضل معاد من دون حكاية فان قيل قد صرح معاصر المحقق الدواني بان بليات السببية غير مشتركة
 على استجزة تامة تجزية اى كونه يقال انه عند مزيف بما قال المحقق ردوانى في حاشية التقديمه ان الاشكال من
 وجوده من سببية من اى من غير سبب غير واجب او سلب قد يوجب من رابطة اول بعد تصورهما من
 تصور سببية تامة ودان وقوعها اول وقوعها ومن اوركان النسبة واقعة وليست بوقعة على وجه الادعاء
 على اختلاف رأى القدر والمحدثين والفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم ما يشبهه المفردة السلبية بضاووه وهذا
 صريح الشيخ وغيره من هذا ما رتب كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء اى طرفين والنسبة رابطة بين السببية وتأخرها
 بان كل قضية مركبة من رتبة جزاءها على غلبتها النسبة التى هى مودة اى اجاب والسلب وقيل ان اذا تضمنت
 زيدا ونهيم موجودا يكتفى بدان التصورات في حصول التصديق من دون ملاخطة النسبة بينهما قال ومن
 مثبت امثالها في بطون الادراك فقد رضى ان يكون ضروكة للناظرين والعجوبة في الغابرين وقال في
 حاشية الجدير على شرح التجويد ثم يختلف شأن من المنطقين وغيرهم في ان اجزاء القضية اى الموضوع والمحمول
 والنسبة تامة كما يكون سبب القدر او الموضوع والمحمول والنسبة حكمية والوقوع والملاوقوع كما هو سبب
 المتأخرين الذين زادوا نسبة حكمية متمسكين بصورة الشك وان كان اجزاء القضية اثنين فما لم يذهب اليه احد
 فان قيل ان منطق الطوسي قال في الاساس جزاء اولى قضية اردو ميش بود يقال للمخالفه لمذهب القدر
 وان خرين جميعا وما يحكم به المذهب العقلي من انه لا يتم معنى القضية اى بالنسبة لرابطة بين الموضوع والمحمول و
 مناقضة ما صرح به نفسه في شرح الاشارات وفي تجرير المنطق انه مرود او اداس بها دل به بعض الاعلام
 ان مراد ان اجزاء الاولية في الملاحظة لا يترتب على اثنين والملاحظة ذات انما يكون للموضوع والمحمول اما
 النسبة فملاحظة بالتيقن واما بعض المدققين الذى لم يك الشايع في تعليقه فمن المذهبين من ذلك لا اى
 هو ردوانى بولار انه قال في حاشية شرح التهذيب ان تقضايا ثمانية باسرا سوار كانت بليات سببية او مركبة
 مشتركة على وجودها رابطة وليس به الحكم مختلفا بالهليات المركبة كما زعم بعض لان القضية المعقولة لا بد فيها
 من الارتباط بين الموضوع والمحمول سوار كان المحمول مفهوم الموجود وغيره كما يشبهه الضرورة ثم قال في تلك
 حاشية وجوده شئى وعدم شئى عن شئى على معنيين الاول وجوده بحسب حقيقة التامية ورفعها والتقابل له
 اى باعتبار ان في الهلية المركبة فقط بحسب الحكمى عنه والتانى بوجوده والعدم الرابطين المتشبهين واما متشبهان

في بسيطة مركبة جميعا بحسب ما في دوني عند وجود شي على الحق في عدم القبول في هيات بسيطة فاحتمل بحسب الحكمي عند
 في الحكمي على كون نسبة ان من بحرية عند غير ان من كل قضية اذ لو كانت خارجة عنها ونحو كانت قضية عبارة عن الجزئين فقط اعني الموضوع والمحمول
 في البسيط المذكور غير انما على ان انما ان اهل البساطة غير مشككة على الوجود والربط بيني نسبة الحكمية وانه فاما بعد اذ قال في شرح
 رسالة القطبية فالمحملة ان لقول بعدم اشتغال اهل البساطة على النسبة الرابطة مخالفة لكل من
 اصدار والمتخرين اذ القدر ما يكون بتركيب كل قضية من ثلثة جزاء والمتاخرين بتركيبها من اربعة اجزاء
 بنسبة بين قضية وقضية في هذا الحكم وانه نص منه على ان النسبة عبارة عن المجموع المركب من الموضوع و
 المحمول والنسبة الرابطة بينهما وان لقول بان النسبة عبارة عن الموضوع والمحمول باء ودخول النسبة في
 حقيقةها مما تفرد به مصدر المعاصر للحق والرد في حيث ذهب الى ان اهل البساطة البسيطة غير مشككة على النسبة
 ان من بحرية ثم ان هذا البعض لم يراي المحقق الطوسي قائله في اساس ان اجزاء القضية لا تزيد على اثنين
 قدوة من بقوله من دون اصل في معناه ومبناه ونسب جليا قال في مواضع اخر اشاء وعلمك قد علمت مما
 ذكرنا ان توجبه الشايع تعليل هذا البعض من كون اجزاء القضية اثنين مستطعة مختصة اذ النسبة هي الجزء
 الحتم من القضية وعليها مدارها فاقول بان حقيقة القضية هما طرفان والنسبة خارجة عنها مما لا ينبغي ان
 ينسب اليه فسنذكر ان يعمل عليه قولي له واما الاتساب الذي هو من افعال النفس او جسم ان بعض
 من خرين ما زلتون بحكم فعل من افعال النفس بناء على انه عبارة عن لا يتبع او لا يتراخ او لا يستند
 ولا يتباعد بها يكون اور كما جعل الحكم خارجا عن التصديق وقابل التصديق عبارة عن تصور مع الحكم فيكون
 التصديق عند جرحها عن التصور المقارن للحكم واور وعليهم استيد المحقق انه بانه يلزم ان لا يلقى عند التصديق
 في مثل قولك الانسان كاتب اني ألتحق ويكون الحكم في كل منها خارجا عن التصديق مما سانه وايضا يلزم
 ان يكون التصديق مستفادا من القول بشايع ويكون ما يجامعه ويتقترن به اعني الحكم مستفادا من الحق وهذا
 بطريقا في فهم معنى هذا التقسيم ان لا يراى ان لم يكن معروفا الحكم فهو القسم الاول وان كان معروفا فغير
 لقسم ثاني اعني التصديق وانه يلزم ان يكون تصور الحكم عليه وحده او تصور الحكم به وحده او مجموعها
 تصديقا او احدهما مع النسبة الحكمية تصديقا لكن يلزم ان يكون تصور النسبة الحكمية وحدها تصديقا لان
 الحكم لا يرضى حقيقة وانه يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق عارضا له ويمكن ان يقال من ذهب الى كون
 الحكم فعل التصديق عنده عبارة عن التصورات الثلاث مع الحكم وليس التصديق عنده تساما من العلم واما ورود

نقض با تصور مذکور قانما هو لم یحصل التصدیق علی ما ذکره انما مع الحکم واه انما حصل عایدتها ورویه او
 یصدق فی تصور الحکم علیه انه اور که معروف فی الحکم وکذا الحکام فی البوقی و غیره انما یزعم ان کون النسبة لما یصدق
 للحکم وجهه بالتصور انما یس کک وجه الذیوم ان حکمها انما یلحق النسبة وکذا بالذات ولبعضها نیاید به عرض
 واطادات الذایم ظاهر وحق انه لا یحصل من حصول التصدیق نفس صادره نامسی با لا سنا ووالاقتساب
 بل لا یحصل لئلا کدیفیة ادر کینه السماة اعظم و قد نفس یلیه شایع اما مع حیث قال حکم و یقر النسبة
 و لا شاد کما به شایع و شاد و التفتیق انه یس النفس هینا شایع و فعل بل اذعان و قبول النسبة و هو و دل
 ان النسبة و ثمة و هیست بواقعة فهو من مقولة الکلیف کیف و قد ثبت فی حکمة ان الافکار هیست اسبابا موبد
 لانتقال بل حی حدودات النفس لبقول صدور بال عقوبة عن و سبب صدور و ان حکم موعده ادر کینه مانع ذک
 ان التصورات معتدلة بالنسبة و نظریین مانع قبل انما یقول حکم فداها لکان نسبتها لیه با صدور
 عدل بال بقبول عن مبدی بقیض فی لک من هینا فسرده علم ان کثر المتأخرین فیهم صاحب مصالح و طرقت
 بتصور مع حکم و بل مصالح صدور ان تصور ان سبب ادر کینه مانع فاداه تصدیق ان کان مع حکم نفی او شبات و طلبا
 شایع المصالح علی مذ سبب الامام بان حکم لما کان بذا اخیر تصدیق فوال حصول حکم یحصل التصدیق فیکون
 ادر کینه مع حکم یس و ثمة فیکر ان نظرت اعنی قول مع حکم فکذا مسددة لافرا و طبق تعریف تصدیق شایع
 من بقیض بل سبب ادر کینه مانع فاداه تصدیق فیکر ان نظرت اعنی قول مع حکم فکذا مسددة لافرا و طبق تعریف تصدیق شایع
 علی تصور و بل جزایه ذات الجز علی کل کینه مع ذک یقتضی است صدور مانع من ترکیب حکم مع واحد من تلك
 التصورات و مع تفهین منها فان حکم فی ذل تصور جزا اخر من مرکب فیصدق علیه ادر کینه مع حکم و سبب
 انما نفس لیس یبنا رد المقصود ان یصل عبارة تم علی لک کینه من المذمومین و ادر علیه بان فاداه امر کبات المست
 و وجودها بحسب الاصلان و لا بحسب الاخر و اما معنی نقض تعریف با مود فیه نه بل فاداه امر کبات المست
 غیر حیوان و نقض تعریف به واجب عنه بان تصور و لا بحسب غیره غیر سبب اولها وجود بحسب اعتبار و
 کل امان یعتبر حکم الموجود فی الذات مع کل واحد من الامور الشیئة الموجود مع کل اثبتین منها فاذا اعتبر
 ذکات حصل موجودات اعتباریه و یقتضی تعریف بها قال لصدور المعاصر للمحقق ادر کینه فی السوال و جواب
 کل بما سئلت ان الاجواب فذلک ما صدر من تلك التصورات امور اعتباریه فرصیه فاذا اعتبرت تحصل موجودات
 اعتباریه و یقتضی بها التعریف فلهذا سأل ان یعود و یقول انما جاز لنقض التعریف بالامور الاعتباریه فلیعتبر

والتصديق صدر انحاءا وبها لو لم يثبت في التحقيق ان تقسيم العلم الى اقسام تقسيم الكائنات الى انواعه اذ لو لم يكن علم غيبا
فان ان يكون دواعي يكون اقسام لمصلحة جهة صحة اعتقادنا متفقة بحقيقة وهو باطل قطعا اذ لا شك في ان الظن
مستلزم لتأنيدها بطبيعة متعادلة انما لا يقتضيها بطبيعة غير واثني، وواحد من حيث هو و. قد لا يكون مبدءا بل
معدنا وفي انواع متخالفة وبالمجمله تبان مقتضيات اقسامه المذكورة بحسب ذواتها وادليل واضح على انقسام
النوعين انهما وان كان يكون عرضا اما فلا يكون قيدا. بعلم والظن بانفس من حيث هو علم او ظن مبدءا كحسب
سني عليها مع. انه باطل قصافا فان الحكم بالعالية بحجج النظر الى قيام طبيعة العلم بالنفس مع قطع النظر عن وجوده
وواجبه وبالمجمله. مما يلزم كون قيام العلم والنفس مبدءا. انكشف متعلتها على النفس اذ كانت الاوارك مأخوذة في
مرتبة ذاتها وان كانت مملوءة عليها حكمة عرضيا فممكن ان يكونا مبدءين بها ذاتها بل بمبدأ ذاتها والمجمل المذكور بهما. تتوفا
باعتبار كما هو شأن عرضيات فيصير ان تكون نفس عالمة بشئ من غير ان يكون ذلك الشئ مستقفا عليه بواجب
تلقا كيشدان ان يكون الشئ سائما غير حيوان فانهم في ذلك قد يستند عليه او العلم ان به والدعوى بغيره
وانما كرتيبه فاما يرد ان يجوز ان لا يكون تلك الموازيم المهيئة بل تكون لوازم النصف والوجود وقد يقال ان
اقسام تصديق من بخرم و ظن وغيرهما مختلفة بالنوع فالظن يتلوه حتى ينتهي الى البخرم فالبخرم تصديق قوي
شديد بالنسبة الى الظن وكذا مراتب لظنون لقربته الى البخرم قوية بالنسبة الى البعيدة منه وقد تقر عند
ان لشدة و. لضعف مختلفات نوعا وبخرم نوع و مراتب لظنون حقائق متخالفة ومخالفة للبخرم واذا كان
اقسام التصديق مختلفة بالنوع فالصور والتصديق مختلفان بالنوع بطريق اداوي في فهم في ذلك اقول تحقيق
المقام و حاصل هذا التحقيق ان الموازيم معلولة للملزومات ومستندة اليها ولما امتنع استناد كثير
الى الواحد من حيث هو و. عدو بالعكس فيتم اصال لوجدة لازم من انما يبين في مطلق العلة حاسلة كانت
وبغير نعم. حفاظ نحو وحدة غير لازم بالنظر الى طابع العلول فان الله را مشر فيهما لظن فيه تعدد العلل العلول
واحدة تخصي علة لوجدة العلة باطبيعة وبالشخص مستلزم لوجدة العلول لك ووجدة العلول باطبيعة وبالشخص
لا يستلزم وحدة العلة لك اذ يجوز ان تكون اعانة طبيعية كلية سوار كانت تبعية نوعية او جنسية مع عدم كون العلول
لك لوجدة اللوازم بالنوع. يستلزم وحدة. ملزومات لك لا على منشاء الشئ حيث ذهب في زعم الشايع في
انحاء نحو الوحدة. ايضا واما اختلاف اللوازم معلوما مستلزم لاختلاف الملزومات مطلقا لا متنع حدود كثير
عن الوحدة والتحقق كما فاديعش الاعلام في غاية الوهن والاشفاق اذ لو افلان بناء مستلزم اختلاف الملزومات

ان ما يستقر لعلول في شي يخرجون توقف على احدهما كما كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شي منها
لم يكن شي منها علة وهذا بخلاف الوحد بالشيء فانه لا يمنع اجتماع علتين لمستقلتين عليه بخلاف ان يقع بعض
افرادهم بنده وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما مغايراً للمحتاج الى الآخر فلا يلزم الا احتياج الى شي واحد
منه معاً واما اقتناع ثوروا لعلل لنا قصة في مرتبة واحدة فلهذا لو كان لشي واحد مادتان وصورتان او فاعلان
في مرتبة واحدة فلزم الاحتياج وعدم الاحتياج معاً فان احدهما مع باقي العلل كافية في تحصيل المعلول فلا حاجة
الى الاخرى وبالعكس فتعد لعلل لنا قصة في مكان من جنس واحد يستلزم تعدد لعلل التامة كما لا يخفى
على المتأمل في ذلك فغير لازم قال في الحاشية لان طبع المعلول لا يستدعي الحفاظ نحو الوحدة في العلة ولهذه
قيس ن تعيين لعلول لا يدل على تعيين العلة والاعين علة فيدل على تعيين المعلول فوحدة العلة باقية نحو
كانت مفروضة في المعلول بعينها انتبهت منها كذا وموان المعلول المعين اذ لم يكن مستغنياً عن العلة المعينة ولم
يدل تعيين المعلول على تعيين العلة لم يكن المعلول المعين مقتضياً الى اعانة المعينة فيكون مستغنياً عنها لانه
قد يكون مقتضياً اليها وجواب عنه انما هو ان لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى اعانة المعينة مستغنائاً
عن العلة المطلقة بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون تعيين العلة ناشئاً من جانب العلة وورد عليه
بان القول بان احتياج المعلول الى علة لا يثبت يكون لتعيين ناشئاً من جانب العلة التزام بعدم احتياج
المعلول الى علة معينة مع كونه محتاجاً الى علة بالاعينها فيجزان يكون الواحد بالاشخص معلولاً لعللتين
من غير ان يثبت في كل منهما بخصوصه فيلزم المحال بل الى مفهوم احدهما بالبعينها لانه لا ينافي واجتماع
محصلة على ان سبب التحقيق انه ما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئاً عن قضاة العلة المعينة
من دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد بالاشخص معلولاً لعللتين مستقتين لا يكون محتاجاً
الى شي منها بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً واستغنياً بالقياس الى كل واحد منهما لانه عن مفهوم احدهما
لان في الواحد من كل واحد منهما واجب بان المعلول اشخص اذا جتمع عليه علتان مستقتان بعين كل منهما
احتياج المعلول الى نفسيهما لان التعيين انما يكون من جانبها فيلزم احتياج كل واحد منهما بعينه وانه اذا لم
يجتمع على ثوروا على سبيل البديل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذوراً والمتعين بالعلية على تقدير وجود كل
واحد منهما انما هي الموجود في دون التي لم توجد بعد ووجدت ثم العدمت وورد عليه بانه ان اراد بالاحتياج
محذوراً لاستناد الصحيح بدخول الطار فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بغيره

ينافي استثناء عنه ومن اراد بالاعتبار ما يقترن به إمكان وجوده بدون احتياج اليه فذلك من العلة تعيين احتياج
 المعلول الى نفسه وقت وجوده بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من احتياج الى علة او الفاعل يوجد
 من غير ان يجعله متناظرا الى ذاته فالتحقيق ان المعلول يستلزمه لا في الوجود بل في عين خصوصية العلة
 ليس ناشيا من إمكان المعلول بل من خصوصية ذلك المعلول لا يتقبل التاثير الا من علة مخصوصة يناسبها
 مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة كانت العلة في الحقيقة احدى تلك العلل
 لا خصوصية كل منها وبهذا يظهر انه لا يجوز تعدد العمل مستقلة وقال السيد لمحقق قده ان الطبيعة النوعية بالاعتبار
 لها الى العلة ولا يستغنى عنها بل يثبت ان الموجود الخارجي فما يكون موجودا في الخارج لا يتصف
 بشئ منها ويطابق وجودها في الخارج انما موجود فيه اشياء بها فلهذا انما تترعىات الذاتية كالحيات
 التي رعية في اعتبارها الى عدة وثانها ان ما ذكره من على نفس وجوده لكل شئ في الخارج وانما على تقدير وجوده
 فيه كما هو الحق في طبيعة مستقلة الى الطبيعة والفردي لكن ذلك في غير الفاعل والمادة والصورة فان
 مقيد او جزئية الاجزاء التي يجب ان يكون متعللا او اما سائر العلل فيجوز ان تكون طبيعة نوعية او جنسية فكل
 قول له وحدة المعلول انه قال في كاشية اي بالطبيعة ولوح مراد بمعنى ان العلة ان كانت طبيعة نوعية
 فيجب ان يكون المعلول في طبيعة نوعية وان كان محتويا باحوالها من اشخاص ولا يصح ان يكون طبيعة جنسية
 لا تنوع عموم المعلول وخصوصا لعلل فان العلم الاول لكذلك الية انما صالحة ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزم
 وحدة المعلول كذلك وان كان ردة اخرى باعتبار خبرها بجهة يجب ان لا يكون المعلول متكررا بالنوع
 وليس في طبع الكثرة ان يصمد عن احد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان يكون المعلول واحدا
 بالشخص بل بانواع فقط انتهت ونحن نرمي ان نقل كل معلوم اشياء ثم ننظر في صحته وفساده فنقول قال
 معلوم في تقديره بيات بعد بين تنافس استثناء وطبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين فكما وحدة العلة مستلزمة
 وحدة المعلول فكذلك وحدة المعلول مستلزمة وحدة العلة فانها فاعل الوحدة بالطبيعة وبالعدد متكررة لمصلحة
 على انعكاس من الجنيين في مطلق العلة انما هو وحدة الشخصية او النوعية بخصوصها في مرتبة انفعالها من
 الجنيين بالشرط في طبع المعلول بما هو معلوم بالاعتبار ان العلة بكاملها في ذاتها انما هو سبب اية ربي التي هي
 نحو وان شربنا اس لفة رئيس مشايخ الاسلام في سبب ان لا نكس من الجنيين متفقا في مطلق العلة ويحكم بان
 الواحد بانواع يجب ان يكون علة ايضا لو وحدة النوعية كفى ليست احد مساق الهوان اليه اللهم الا في العلة انما

ثم قال فعلى ما ذهب اليه الشيخ رئيس من ان المتحد بالنوع لا يستند الى المتحد بالنوع يكون اتحادا لنوازم في
الحقيقة النوعية وليس اتحادا مذكورا في الحقيقة النوعية والى ما ذهبنا اليه حيثما ساقنا اليه البرهان من
صل الوحدة واجب، والخفاء من غيبين بالاستلزام على التعاكس لا خصوص نحو الوحدة اعني من وحدة العلة
بالنوع مستلزما وحدة المعلول اي ذلك الذي ليس في طبعه. لكن قد انما يصدر عن الواحد بما هو واحد في مرتبة واحدة
و ما وحدة المعلول بالنوع في ما يقتضي البرهان انها مستندة وحدة العلة بالطبيعة ما البتة كونها طبيعة نوعية
كانت وجوبية فانت استناد طبيعة واحدة الى طبيعتين كان ذلك على التقاب القبادلي او التبادل استنادا
لاستناد طبيعة واحدة بهيئته اذ اذاروعى استباح عقل من كون معلول قومي في مرتبة التحصيل من
العلية هذا كله وفي هذا الكلام انما الاول فهم من آخرهم اتفقوا على ان الواجب سبحانه هو العلة الفاعلية لكل
بالحقيقة وما غيروا من قبيل الشرائط والروابط والوسائل كما صحت به لمقتضى الطوسي في شرح اشارات حيث قال
شيخنا عليهم احوال البركات ابغدادى فانهم نسبوا لمعلومات اتقوا في المرتبة الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى
الاعلى وواجب ان ينسب لكل الى المبدأ الاول ويكمل المراتب شروطا مساعدة وهذه المواظفة يشبه المواظفة
الفنية فان لكل تنفق على صدور لكل منه بل بدله وان وجود معلول على الاطلاق فان تساها في
تعاليمهم واستندوا معلولا الى عليه كما يستندون الى العمل بالثبوتية والعرضية وان الشروط وغير ذلك لم يكن
ذلك منافيا ما يستندون بها عليه من انهم قالوا بهنبار في التحصيل ان سامت الحق فلا يمنع ان يكون علة الوجود
الا ما هو برى من كل وجه من معنى ما بالقوة وانه هو وصف الاول غير بالجهة اتفقت كلمة الكل على ان الامايجاد
مختص به وجوب سبحانه فهو مع وحدة بالعدد علة لانواع واما جناس المتشابهة فمن اين الخفايا الوحدة في
المعلومات اتقوا انهم قالوا ان الصورة الجسمانية من لوازم الوحدة بالنوع علة هيولى العناصر وبيانات الفلك
مع كونها متشابهة بالانواع وبالجهة متشابهة صدور الكثير من الواحد يدل على انخفايا نحو الوحدة في المعلول انما
يلزم منه ان يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات علة للكثير فوحدة العلة
بالعدد لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدة بالنوع الثالث ان اعتول بان الشيخ اتخا الخفايا
نحو الوحدة في مطلق العلة علة كانت او غير او افتراض عليه لا متردد فان الشيخ في التاكييات الشفاه بعد ما بين
ان الصورة شريكة لعله هيولى او روعى نفسه بان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد معنى
عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة بل هو واحد وطبيعة لماوة واحدة بالعدد واجاب عنه بقوله ان لا يمنع

ان يكون الواحد عام متخلفا عنه بالواحد بعد واحد و بهيئتك فان الواحد بالنوع مستحقا بواحد بالعدد و
هو من جنس فئتين ذلك شئ يوجب المازق و لا يتم بغيره اليا عد موريتا به ايا كانت و اما ما بدأ شئ فستعلم بعد
و بهيئتك كما يتبين تقرير من الاول ان مسلمة من علته الواحد بالعدد لا بد ان يكون فيها واحد بالعدد و ان كان فيها
امر كل اية حتى ان فاعله لو كان هو لمجسوس فكان جائزا و ثانيا بان الواجب الاصل و هي العلة بالتحقيق و احد
بالعدد و ان لا يتم اياها به اليا انقسام موريتا به ايا كانت ما بيننا فان ذلك لا يشرعنا عن الوحدة بالعدد بل انما
يكون الواحد بالعدد و نام التاثير و ايجاب من جهة حصول المناسبة بين انفارق لمفوض برى عن القوة و التاثير
و قبول الكثرة و بين ما يوفى ذاته قوة محضة لا انقسام و الكثرة بما يمكن ذاتي قو و فعل و وحدة و كثرة و
بالعلة ما كانت طبيعة صورة كسمانية بها هي صورة و جمانية من غير تخصص بالوجبات و الشخصيات علة بالذات
بهيئتك كانت العلة التي هي الموجهة لها مؤلفة لذات من انقسام واحد بالعموم بواحد بالعدد و اما شخصية
الاشياء بالذات الوجود و الشخص علة بكونها افر ذلك الطبيعة لمسة او لميت الافراد و الاشياء منها جزرا علة بكونها
بالعدد و علة لوان واحد بالعدد و اياها عمل ان فيما نحن فيه الفاعل هو الفرق و هو واحد بالعدد و الصورة ليست فاعلة
و لا جاعلة فلهذا سلكنا بكونها واحد بالعموم فمستبان ان ما زعمه معلم الشايع مفسدة محضه و ينبغي ان يصحح اليه
فقطا عن ان يقول علة بهذا المذهب ان قول المعلم الفارق له لما مر انما قال في اشارة تفصيل ان مسمة الاتحاد
ان كانت مسلمة عندهم فالتحاد بما نونا يستلزم اتحاد العلومات نونا و هو بالبطان ان ان لم تكن مسلمة فيلزم
عليهم قول بالشئ ان غير الصورة و لا يفهم من كبرهم و شئ كل معلوم مفاد شئ معلوم فزعمنا يتصور اتحاد النوعين
التصور و التصديق و هو لا يفرقا بهما بصدق و ثبت في ذلك و لان اتحاد العلم بوجوب اتحاد المعلوم و فيه ما أفيد ان
اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كاتحاد المعلوم بوجوب اتحاد العلم ايفوا كما اخترت و حيث قال و بالعكس فكما
لا يستقيم انقول اتحاد تصور و التصديق مع اختلاف بتعلقها لك يستقيم انقول باتي متعلق التصور و التصديق
مع اختلاف تعلقها كما ذهب اليه القدر من ان ما يتعلق به التصديق متعلق به التصور ايفوا و على التاخير من
بين تقييد الورود و تقييد بل هو دار على القدر ايفوا و منشاره و المناسب هو انقول اتحاد العلم و العلوم قول
يظهر منه ان بعض علميين من نشأ كلام الشايع ان به انما يتم لو جعل قول البعض من لادك متعلقا بقوله
نونا و لا لو جعل متعلقا بقوله تبا ان كما لا يصدق القرب فمما ان المعنى ج ن تصور و التصديق نونا و تبا ان
من جهة ان ذلك حتى ان تصور و التصديق ليس باو ك بل كشيء من لواحق امارك و لا يخفى على من له ادنى

لكن
ه
٣٢
رد

فهم ان هذا ليس بيان شبهة بل بيان ما لا خلاف فيه في العبارة فتحة عن الحق المبين وعبارته هكذا التصور والتقدير
نوعان من ذلك تباينان والمص قد تضمن في العبارة ليخرج عن حد السرقة وبنية الموه قد حمل على خلاف ما اخذه
بوجهه بانه مروي ثانيا فلان لو ان على هذا التقدير يكون هذا التصور وتصديق واما كون التصديق عاما بل يكون
تصديقا مقبولا للتصور الساذج ميمزاة عن التصديق فلا بد من امر آخر يكون جنسا قريبا لهما حتى يكونان نوعين منه ولا يمكن
ان يكون ذلك الامر كيفية نفسانية يندرج تحتها عدم وغيره ندرج النوعين تحت الجنس ويكون لا ذلك
فصلًا مقسما لذلك الجنس المشترك بين التصور والتصديق وفصلًا مقبولا للتصور الساذج قد يكون التصور منه و
تحت العادة ضرورة ان شئ يكون مندرجا تحت فصل المقبول فيه يكون مقبولا ايضا على معنى كونه نوعا منه ومنه
تحت كمان التصديق كك واما يصح تفسير العدم والتصور والتصديق كما هو انه يترفع على استقياسه كما لا يصح تقسيم احساس
شئ الى حيوان وغير الحيوان وبهذا فخر ان قد بعض المشرحين في قول المص واما نوعان تباينان من ذلك
من ان الكلام يفيد في مرتين في ان التصديق كيفية وذاتية والى ان التصور والتصديق نوعان
تساكنان في غاية التماثل واما وجه ان هذا التماثل على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني في غاية الازهق
والسنة ثم ان قال شراح هذا من ان المص شارب قوله فان كان اعتقاد آد الى ان
التصديق كيفية غير ادا كونه واما قال بعض السطيين ان معنى قوله بانه واما الى ان لا نوعان كيفية غير ادا كونه
انه حصل من قول المص هذه الاشارة من غير ان يكون متنازعة في غاية السقوط وان حصل هذه الاشارة من كلام
المص فلا يصح لو كان الاعتقاد عند المص كيفية غير ادا كونه كما هو من قوله السكون والضرب واما على التصديق كون الاعتقاد
متنازعا كما هو من هذا المعنى لم يحصل في الاشارة من كلامه عند كما لا يخفى على من له اولى مسكة فانظر
الى الشارح كيف يجمع في مقامه واما بيان هذا في قوله قد لا يتحقق من مطلق التصور آد هذا فنقل عما قال بعض المتأخرين
في شرح رسالة عقبيه والتفصيل هناك ان قال صاحب الرسالة فسر التصور بانه عبارة عن حصول صورة
شئ في العقل وهو بهذا المعنى وان تباين مرادف للعلم ثانيا بانه عبارة عن حصول صورة شئ في العقل فخطوه هو
مستلزم بيان هذا حصول صورة شئ مع اعتبار عدم الحكم وثانيا بانه حصول صورة شئ مع عدم اعتبار الحكم وهو
بهذا تفسيرهم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم وانحصر منه بالتفسير الاول لان الاول يجوز ان يكون
مع اعتبار الحكم والعمل السرفيه ان لعدم في الاول مضاف الى الحكم قد يجمع معه في الثاني مضاف الى الاعتبار فمقتضى
ان يكون مع الحكم كمن لا يكون معتبرا وقال شارحها التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم والمحمود فلهذا قلنا

حتى يتعلق بكل شئ وليس صدق على نفسه نقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الأخيرين وان كان يتعلق بكل شئ
على ما ذهب إليه المحققون وبهذا قيل لا يجرى في التصورات لكن لا تصدق على نفسه ونقيضه على جميع التقادير انتهى
عليه بعض كلامه بان اراد حقيقة التصور فجميع صدقه على نفسه لان الصادق على نفسه بالحمل العرضي يكون مقبولا
كما صرح به وان اراد به مفهوم الذي جعل عنوانه فان اراد نفس مفهومه فلا صدق اصلا ضرورة ان التصور علم
في مفهوم وان اراد صورته العقلية فمفهوم التصور صادق عليها وعلى الصورة العقلية نقيضه سواء اقتد بالمعنى الاول
والثاني معنيين الأخيرين ضرورة انه كما ان الصورة الحاصلة والصدق الحاصلة صورة حاصلة كك الصورة
العقلية بتصور المتباعد بعد الحكم او بعدم الحكم كحكم صورة حاصلة ليس معها حكم وغير معتبر فيه الحكم في كلامه وانت
تعلم ان الصادق على نفسه بالحمل العرضي لما يكون اعتبارا بالعرض لنفسه بنفسه باعتبار امره كوجوده وانما
وظف فيهما ضرورة ان الوجود والامكان كيعرفان التام شيئا الاخر ويصدقان عليها صدقا عرضيا كك يصدقان
ويعرفان بالنفسهما ايضا فكما انهما يصدقان على انفسهما صدقا اوليا كك يصدقان على انفسهما صدقا عرضيا ايضا بخلاف
التصور فانها لا يعرف نفسها اذا فرض تصور وفروضه لنفسه متوقف على تصور ومع قطع النظر عن تعلق تصور
بنفسه لا عرضي لنفسه بنفسه صدقا فلا يلزم كونه اعتبارا بالجملة الصادق على نفسه بالحمل العرضي انما يكون اعتبارا
بالصدق على نفسه بهذا النحو من الصدق اعتبارا بخرمعه وصدق على نفسه على تقدير تعلق التصور به لا يستلزم كونه اعتبارا
في ذكره قد ليس بوارده عليه لكن يرد عليه ان صدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه بنفسه ونقيضه
وبهذا انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور بالساذج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق التصديق بنفسه و
نقيضه كونهما من معنويات المفردة في ثنائيتهم بنفسه ونقيضه بتعلق التصور بالساذج بهما وبهذا يظهر ان ما قال
المحقق المطبق في التجريد قد يجمع تعلق كل من العلم والاعتقاد والعلم بنفسه وبان لا يجرى على تقدير تعلق كل من
الاعتقاد والعلم بالاعتقاد والعلم يكون هذا تعلق من قبيل تعلق التصور بالتصور او تعلق التصور بالتصديق
كما لا يخفى وانما حصل انه لا يتصور تعلق التصور الذي هو مرادف للعلم بشئ في ضمن التصور بالساذج في وجه لا وجه للتعلق
بين التصور مصنف الذي هو مرادف للعلم وبين التصور بالساذج بالتفسيرين الأخيرين لصدقه الاول على نفسه
ونقيضه على جميع التقادير عدم صدق التصور بالتفسيرين الأخيرين على نفسه ونقيضه على جميع التقادير بل لا يخفى
لصدق التصور المطبق الذي هو مرادف للعلم على نفسه ونقيضه كما عرفت وان كان كلامه في البعض من المتعنتين
مختلافا من حاصل اني راسمنا في كلامه الشارح على ان مراده بطلق التصور هنا مطلق التصور بالساذج مقابل

للتصديق مطلق التصور المراد من العلم وحاصل كبرائه ان مطلق التصور سافج، المقبل للتصديق من دون ان
يعتبر معه مقارنته، لا ذواته، واما ما كان في صرته عموم، ومخصوصه، الاطلاق ولم يكن مقيداً بمقارنته الا ذواته لا بد
يتحقق بنفسه ونقيضه، وليصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لكون نفسه ونقيضه من المفردات العقلية فيكون
منصورين تشافوا، التصور مع عدم مقارنته الا ذواته والحكم والتصور المتصور به في نفسه يعتبر معه مقارنته، الحكم والا ذواته
فمنه هو ما كان في ذاته من قضية مدعته ولو خط من حيث انه مفارقت مدعته لكونه نظري من نسبة مدعته كما
في قولنا التصور الغير المقارن للاذات، والتصور المتصور به في نفسه يعتبر معه مقارنته الا ذواته مفهوم من مفردات مثله
لم يتحقق بنفسه لان نفسه في ذاته، قضية مدعته متصور بتصور مقارنته الا ذواته والتصور محفوظ معه الا ذواته نعم اذا
بوخط مفهومها ولم يحصل خبر قضية مدعته كان نفس مفهومها متصوراً بتصور غير مقارنته الا ذواته او بتصور لم يعتبر معه
الحكم والا ذواته لم يتحقق بنفسه وليصدق على نفسه مدعته انما كان في نفسه فتبين ان كان خبراً من قضية
مدعته، يتصدق عليه انه متصور تصوراً بالحكم معه، او متبداً بالحكم معه، او صدق عليه ذلك فاستبعد الحكم، وبعد
اعتبار ذلك، يحل على نفسه ونقيضه حمل عرضياً على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم او اعتباراً لان العلم المتحقق
بما عين كونه مقيداً بالحكم و اعتباراً اى كونهما جزئين من قضية مدعته، لا يصدق عليه انه تصور بالحكم معه، وتصور
لم يعتبر معه الحكم ضرورة، انه تصور غير متصور بالحكم، الا ذواته فلا يصدق على ما تحقق به في العلم انه تصور بالحكم معه ولم يعتبر
معه الحكم ضرورة، انه تصور غير متصور بالحكم والا ذواته فلا يصدق على ما تحقق به في العلم انه تصور بالحكم معه ولم يعتبر معه
الحكم فامر بغيره، انما يقيد به الحكم، او التصور سافج الذي اعتبر فيه انه غير مقارنته بالحكم ولا ريب انه نفس من
مطلق التصور سافج في نفسه يكون متبداً بالحكم والا ذواته، ايضا وقوله او بعد اعتباره ان رده مطلق التصور
اسافج فلا ريب انه ليس على نفسه ونقيضه مشافاً واستقيده بعد اعتبار الحكم ليس، في الاطلاق وليس في الواقع
فهو ليس نفس من مطلق التصور سافج حتى لا يصدق على نفسه ونقيضه على تقدير كونه نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم
او اعتباراً وان ارد به تصور مقيداً باعتبار الحكم، الحكم اطلاقاً فاعلم وادارة الخاص فلا يصدق، ايضا على نفسه على
جميع ذلك، ويرى ان الحكم على ذلك يكون كقولنا قيل بعد ذلك كما يخفى في له بالحمل العرضي قال في الحاشية اى
لما عرف بان يكون الموضوع من جزئيات، محموله يتأخر بالحمل الاول الذي انتهت به مشعر بان المراد بالحمل
عرضي الحمل الموطن والى جبر ان يقال المراد بالحمل العرضي، مشتق في فان التصور ونقيضه لما كان من المفردات
العقلية التي تتعلق به التصور فيحمل عليها، التصور مشتق منه حمل عرضياً، والحمل التصور على نفسه ونقيضه حملاً عرضياً

بالمواظاة فانما يصح لو صح عمل المبادي مواظاة على شيء محدد عرضيا فقام في نفسه كمال على نفسه وقال في حاشيته
 اي على نفس مفهومه المفيد به الحكم وبقدره وبقدره وكذا على مقتضاه قال اما متناو في حاشيته على حاشيته
 المتعلقة به رسالة القطعية عدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مقصور لمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها
 تنقية بالحكم واعتباره اذ ثبتت. ثم تعلم ان ما ذكره مستأذ شائنا يصح الا اذا كان معنى التصور السابق مقصور
 ان الذي يكون متعلقا بالحكم عليه ولا بالحكم به واللم يصح القول بان تصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره
 ونقيضها اذا كان مع حكم او اعتباره لا يصدق عليه مقصورا سابق صدقة ضياء وظاهرا ان اذا لم يصدق عليه تصور
 تصور سابق صدق عرضيا فاما محالة يكون العلم المتعلق بالحكم عليه بالحكم به نصديقا ونزاهة قطعا لان المفهومات
 المقصورة لا يمكن ان تكون مصدقة به فلا يمكن من القول بكون العلم متعلق بالحكم عليه به تصور سابقا فيصدق
 التصور السابق عليه صدق عرضيا مع كونها مع الحكم واعتباره وقام في الالمان العلم بتشكيت بالكنية اذ اذمانية
 في اخذ العقل لبعض المقتضين في حاشية مشيخ التهذيب ان التصور عبارة عن الصورة التي حصلت في العقل فقط
 وهو مفصل بوجهين الاول مع عدم اعتبار الازمان والثاني مع اعتبار عدم الازمان والاول اعم من الثاني بحسب
 المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي هو العلم بتشكيت بالكنية الازمانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الازمان و
 لا اعتبار عدم الازمان وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما وفيه نظر فها هو الاول مرتبة شئ من حيث هو هو
 مرتبة بشرط شئ بخلاف الثاني فهو كماله علم من اثنان في بحسب المفهوم اعم بحسب تحقق يظن ان الطبيعية مطلقة
 اعم من المقيدة فهي تتحقق مع العلم التصوري والتصديقي جميعا وقال الشارح في توجيه كلامه في البعض في بعض
 حاشيته ان لما اخذ مع عدم الازمان مجرد في نفس الامر مطلقا وما اخذ مع عدم اعتبار الازمان جونا فترانه في
 قبيل النظر لكن يجب خلوه عنه في نفسه في الملاحظة انتى هي طرف الملاحظة القرينة وهي من موطن نفس الامر
 فلا يكون علم تصديقي ان العلم التصديقي الكيف بالكنية الازمانية من حيث هو كيف بها يعتبر فيه ان الازمان
 لا اعتبارها الا حصوله فيه فلا يمكن خلوه عنها في شئ من مراتب الوجود في نفس الامر واما يزعم بطلان شئ مع فرض
 وجوده في وجوده في تلك الملاحظة مفهوم تصوري دون الكيف بالازمان ففى العلم التصديقي لا يمكن اعتبار عدم
 الازمان ولا عدم اعتبار الازمان وفي غير ذلك من احوال في كل من مرتبة شئ من حيث هو هو
 من ان يوجد مع شئ زائدا او لا يوجد فهو في المرتبتين عن مرتبة بشرط شئ وبشرط لا شئ فان تصور ان الذي اخذ مع
 عدم اعتبار الازمان اي ما يعتبر معه مقارنته الازمان اعم مما اعتبر معه مقارنته الازمان وعدم مقارنته بحسب تحقق

فتوهم ان اعتبارية مقارنتها زمان ما يمكن ان يرخد مع عدم اعتبار بارل زمان فتاكون انهم منه بل يكون مقابلا
 له فوهم ان سبلان الهية الماخوذة بشرط شئ انحص من الهية اما خذوة بشرط شئ في الواقع و اعتبار الاشتراط
 بشئ وعدم ان اشتراطها انما هو في ملاحظة العقل في الهية لا بشرط شئ فيحقق تحقق الهية بشرط شئ في نفس الامر و
 اوقع وان لم يتحقق بتحققها في ملاحظة العقل و تفكك احدهما عن الاخر في ملاحظة العقل لا يستلزم تفككها
 في نفس الامر ضرورة ان الوقوع اوسع من الملاحظة قوله ثم علم انه قد يقدر شبهة آه حاصل تقرير الشبهة
 باعتبار نفس التصديق انه اذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادها لولا بنا را على اتحاد العلم والمعلوم وجوب
 عنه بوجوبها ذكر في اشبع وحاصلا ان جهة التصديق انما يفتل بالوجود العرضية والاتحاد بين العلم
 والمعلوم انما هو في علم الشئ بالكنه وروبان التصديق هية مكانية يمكن تصور ابتداءها ومجرى اسكان تصور هية
 بالكنه كفي في لزوم الاستحالة ومنع مكان تصور هية التصديق تبا على الواجب تعالى مكانا برودة ضرورة
 انه لا جبر في تصور الحقيقة ال مكانية والقياس على الواجب تعالى قياس مع الفارق فان الواجب سبحانه لا يمكن
 وكره بالكنه ولا يجهل كما مر في اداس الكتاب ومنها ان تصور متعلق بالتصديق تصور خاص فاللازم انما هو
 الاتحاد بينه وبين التصديق المتعلق وذلك لا ينافي التباين النوعي بين التصور لمطلق والتصديق المطلق وروبان
 اتحاد التصور الخاص مع التصديق المطلق. هذا طل لانه من قبيل اتحاد الانسان مع الفرس لمطلق وتفصيله
 ان معنى التباين النوعي ان يصدق شئ من افراد النوع على شئ من افراد النوع الآخر كالنسان والفرس
 فان شيئا من افراد النسان لا يصدق على شئ من افراد الفرس وكذا بالعكس وذا صدق شئ من افراد التصور
 على فرد من افراد التصديق التباين النوعي بينها يلزم كون التصديق الذي هو نوع سباق للتصور ذاتيا للتصور
 الخاص ورجله لا يخفى على من راى مسكة ومثبان معنى اتحاد العلم والمعلوم انها متحدان بالهية النوعية مع
 قطع النظر عن العوارض بالحاصلة للمعلوم في الذهن واذا حصل العلم في الذهن يعرض له هناك العوارض بصير
 عنها مغايرة للمعلوم فالعلم هو المكلف بالعوارض والمعلوم هو الشئ من حيث هو وبها متغايران فالعلم بمجموع
 المعروض والعارض والمعلوم هو المعروض فقط والكل مغاير للحقيقة مغايرة ذاتية وروبان لا شك ان العلم
 ليس من ال مورد لتي تحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو من ال مورد لتحقيقه في نفس الامر فله حقيقة محصلة
 واذا كان العلم بمجموع المعروض والعارض يلزم ان يكون حقيقة بعلم مركبة من الجوهر والعرض وعن المقولتين
 امثلهتين متعلقا وشك ان كل حقيقة مركبة لگ فباعتباري ليس له حقيقة واحدة محصلة وستقف على البطلان

به المذهب بالبداهة نشارة تعاني ومنها قال بعض المحققين من نظار حواشي شرح المواقف انه لو كان تصور
 والتصديق عن جهة نفس العلم بمعنى الصور والاشياء من اشياء عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال
 فكيف جعلوا اياها نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع اشياء اتحاد انواعه مع الاشياء كما هو على فصول
 زائدة وكنس وان وجب حمل على الضمير كونه عرنا عانا فلا يلزم من اتحاد واتحاد واور وعليه بعض المذاهب
 بان ان اراد ان العلم مطلق شامل لكل معلوم معلوم حقيقة جنسية فيكون غير صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم
 كونه حقائق متي لغة حسب تعدد المعلومات فلا يكون حقيقة جنسية لا يفي في الجواب رانا سلمنا انه بهية جنسية لكن
 انه نوعي تصور وانما التصديق حين تعلقها بمعلوم واحد وتعلق الاول بالثاني يتحد حقيقة وبالذات وان
 راد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد معين تحت النوع فهذا خاصه لان العلم قد يتعلق بهية نوعية بل شخصية فيلزم
 اتحاد مع النوع او الشخص فكيف يكون جنسا وان يلزم ان يكون المبهية النوعية او الشخصية بالحصول في الذهن
 جنسا متجاوبا الى الفصل وهذا مما يحلله البديهة وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن ما فاد في الشق الاول
 من عدم صدور كون العلم متعلقا شاملا لكل معلوم معلوم جنسا كونه حقائق متجانسة حسب تعدد المعلومات و
 اتحادها على كل تامل يكون العلم اجناسا مختلفة ما نوع مختلفة فكيف يكون التصور والتصديق نوعين كنس الاول
 وعلى انه مقتضى ان يكون نوعين مختلفين وان لم يكن لكل واحد منها جنس واحد وما قال به تسليمه فهو كلام حق
 كما سيكشف نشارة تعاني وما فاد في الشق الثاني فهو وان كان ايضا في غاية المتانة لكن لا حدان يلزم
 كون المبهية النوعية الحاصلة في الذهن مبهية لكونها جنسا لا انواعا فهي حقيقة مبهية مع كونها عين تلك الحقيقة
 المحصلة مع تنوع اعتباري واسرفية ان الحقيقة النوعية وان تحسنت بانها الوجود الخارجي لكنها مبهية من حيث
 الوجود والذات وباعتبار وجودها في الذهن يحتاج الى انضمام امرين بها ويحملها لتمامها تكون صورة التصورية مثلا
 وبالجملة لا بد في ان تكون جنسية واحدة محصلة بحسب ظرف ومبهية بحسب ظرف ان مادة الاشياء مع مباثتها
 مع تلك الاشياء عدم صحة حملها على حسب ظرف يكون جنسا ومحمول عليه في ظرف آخر فلا يجوز ان يكون الصورة مع اتحادها
 مع المعلوم جنسا لا امر آخر بحسب ظرف آخر فالتفصيل النوعي ليس مانع من الاتحاد لاسيما اذا لم يكن النوع
 حقيقيا والعرب ان يقال ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن ان يتعدى احد نوعيه بدو تعلق احد نوعيه عنى التصور
 مثلا بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما على انه وان يمكن تصور التصديق
 او التصديق به وان لا يكون وانما في هذا بالبداهة وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو تصور مع التصديق او

المقصود به فيكون ان سكال اما قوله لا يلزم من اتحاد الجنس ان يكونا في الجنس الذي فيه الكلام بينهما
 على العلم بخارود مع العلم مستند للاتحاد مع نوعيه مع النوع ان شركا ما يخفى وقولوا بجنس وان وجب محله
 في ثمانية سقوط فانه انه لم يكن اتحادا مع شي مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع وان لو كان متحد
 مع نفسه بجنس فليز من خارود اتحادا كما يخفى على من لا يدري سميته ومنها قيل ان طلق العلم على التقدير
 وبتدقيق انما يكون جنسات اجمالا وان العلم في مسئلة لا يخفى بمعنى كجنس فلا يلزم اتحادا مقصورا بالمقصود بل
 يلزم ان يفسر بها وبذلك المحرر مع كونه قريبا من جواب الاول ما لا يدري من محله لاننا اذا شككنا في النسبة فحتم
 تصورهما في ذنبنا فلا ريب ان صورتها متحدت معا ذاتا عندهم وجوهر من الاول كذا فلا بد من جنس وفصل ثم
 ان بعض هذه النسبة وان كانت بقا الاول كذا التحصيل للنسبة فلا بد من كمال من تلك النسبة صورة اخرى
 في ثمانية فانه ان يتعلق بصورة حتى يبي ان كانت تلك النسبة مع قطع النظر عن محله بجنس فلا يكون تلك
 صورة فليقتض ان المقصود غير ان الصورة المحصلة بانفصال وتبقى بها بعد تحصيلها بانفصال فلا بد من
 ان تكون الصورة المتعدية مع صورة تلك النسبة في سائر من قبل المتعدية بفصل من التفصيل فيكون
 حصول الصورة بين المتباعدتين واما من شي مع اتحادها وبقا من ان يحصل اي صورة مع ان تلك النسبة
 في ضمن النوع متعلق بنسبة ومتعدية فلا تكون الصورة خاصة من النسبة في ذهبن تصور وانما المقصود
 ان تصور كذا المقصود عبارة عن الصورة عاظمة للمتعدية بفصل فاما في قوله في ما قد بينا في قوله
 قد اورد بعض المهتمين في شرح الرسالة القلمية محله ان اتحاد العلم والمعلوم مستند بمصدق كونه
 متعلق المقصور بالمصدق يلزم اتحادها بما على اتحاد العلم والمعلوم في ثمانية من الصورة المقصود
 يستند بمصدق قولنا وتعلق المقصور بالمصدق في قوله في اتحادها بما على اتحاد العلم والمعلوم مستند بمصدق كونه
 وصديق الشرطية يستند بمصدق مقدم في قوله في اتحادها بما على اتحاد العلم والمعلوم مستند بمصدق كونه
 المذكور اتحادا تصديدا فلا بد من العلم المتألف بين اثنين اثنين المتكورتين فان بعض من انما وجود
 تصدق اخر اى انما كان نعم الثاني بين اثنين اثنين المتكورتين مسهم لكن هذا التصديق لا يستوجب منه فانهما
 ما جرى انهم جزوا استلزاه مقدم من ان يفسرين كقولنا ان كان في جملة ما هو في قوله ان كان
 لم يكن حيوانا وكلاهما معا فان بناء على جواز استلزامه ان كان في جملة ما هو في قوله ان كان
 كان في جملة ما هو في قوله ان لم يكن شي من الاشياء ثمانية بين رتبة ثمانية معا وان بناء على جواز استلزامه

بين الميادين مع تنافي نالها ما قاطل انتهت اعمام لمع قد مسك بهذه المقدمة في حل اشكالات كثيرة وعلى الحق
 قال صاحب نقض ان تسويج اسلام الحمال محال على الاطلاق من خمسين الكلام وان هو الاسبيل
 على المسلمين وقد اتيوا من ومن اذ ايجات مقبولة ان الاستلزام بين الحامين. فما يصح اذا لم يكن بينهما تناف
 في نفس الامر وفي غيره. ونقل وكان بينهما صداقة ذرية وبالجملة تجوز استلزام الحمال نقضه بل نقضين مطلقا
 باطل. واستلزام شيء لشيء كما يكون. ان كان بينهما صداقة ذاتية واما اشارة به بقوله وفيه نظر سياتي وقول له
 وقد قال في حقه ما حصل التصديقات معينة بالعلم بحضورى ونفعل بين الكليات بالوجه العرفية وقد عرفت
 ان تصديق معينة مكانية لا خبر في كتابها وما قال بعض المدققين ان مكان تصور معينة التصديق ثم في عبارة
 محض قال بعض. كلامه لو تنزل حقيقة التصديق متصورة بهادى العالوية فصور الهادى العالوية المتعلقة
 بنفسه بقى حتى مع حقيقة فيزوم الاشكال ان يقال علوم الهادى العالوية ليست بتصورات اما بشار على ان
 صوره بحدودها حضورية كما يظهر من كلام المحقق الطوسي في شرح اشارات او بشار على ان التصور قسم من
 العلم الحسوسى حادث وحق ان تصديق عند المنافع مخالفت بالحقيقة بل بذكر. التصورى وادراك الهادى متعلق
 بالحقيقة تصديق فيزوم حتى عليها مع التصديق مع كونها مخالفتين بالنوع قى. اقول العلم بترتيبات العلوم
 وحيث ان علمه متعلق بترتيبات العلوم بالعلم بحضورى علم حصوله في العلم المتعلق بالتصديق وان كان علما
 حضوريا. علمه متعلق بترتيبات علوم حصوله فيزوم انما والتصور مع حقيقة التصديق واعتراض عليه بان التصديق
 ذو مرتبة من كليات نفس اولى سببه في ذاته لا في غيره. والاشكال ان ما ذكره من صورته لا يخرج عن فيكون بسيطا
 ومبني على استلزام بين جباة. في رتبة وانما بهيئة وفيه ان الشيخ لا يقول بالاستلزام بين الترتيبين بل يرى البساطة
 في رتبة مرتبة من رتبة. مستمدة في خبره لا يقول بان راجعا تحت مقولة من المقولات بان ذات فان قيل
 هو في كبره مركب من اجزاء اولى يتناسل بها الجنس. والفصل حقيقة وهي مقولة مع ان خبره الخارجية
 مقولة. ما هو قوله في خبره فيها ما بان ان خبره محمول على ما هو قوله لا بشرط شي والخارجية هي ما هو قوله بشرط
 شيء فهي فيزوم باعتبار مجموعها باعتبار خبره قد يكون بسيطا لسواء مركب من اعمام حتى بعض بصريح ما جاز
 ترتيبه في حقه محض. واما في فرض محض وليس على سبيل الحقيقة لها جنس. وقيل قال الشيخ في تعليقاته ان
 لا خبر بذكره ان بسيطا يخرجه. نقل شيئا يعوم مقام الجنس شيئا يعوم مقام بعض. واما في المركب جنس
 يناسب المادة وفصل يناسب صورة فظن ان الترتيب قد يكون من الجنس والاشكال وقد يكون ما يتو

متساويان ولستلزم التركيب الخارجي والثاني غير مستلزم له بل يجب ان يتحقق بدوره يقال ان الشيخ مع
 تصديقه بان البنيات العرضية بباطن خارجية غير مركبة مما يناسب الجنس والفصل اعني المادة والصورة قد حكم
 بانها مندرجة تحت مقولة من المقولات اندراج النوع تحت الجنس فحصل كلامه ان البسيط اذا لم يكن له اجزاء
 غير محمولة قد يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس وهي المادة وشيئا يقوم مقام الفصل وهي الصورة فتكون
 المادة والصورة اختراعيين لان العقل بكل البسيط الى الجنس والفصل ثم باعتبارها بشرط لا شيء تحصل المادة
 والصورة في فرض العقل لانهما ليسا بتحقيقين في الخارج. فاما الموجود البسيط المتحد معه جنسه وفصله الموجودان
 بوجوده من جنس واحد المركب اذ فيه اجزاء موجودة في الخارج يناسب احدهما الجنس والاخر الفصل فلا يدل كلام
 الشيخ على اشتغال الحد بالشيء البسيط الخارجي فان قيل قال الشيخ في تعليقاته اجزاء البسيط يكون اجزاء للحد
 لاقوامه وهو شيء ينرضه العقل اذ هو في ذاته فلا جزر له يقال مراد بالجزر ان اجزاء الخارجية وغرضه ان الاجزاء
 الخارجية للحد البسيط اجزاء للحد لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء يقوم البسيط لا يتحد بها معه فليست تلك الاجزاء
 جزر للبسيط حقيقة وهذا كما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون متخللا الى الاجزاء لعقيدته واما البسيط الخارجي
 فبما قلناه لا يمكن ان يقال ان شيئا ينفي عن البسيط الخارجي ان اجزاء مطلقة مع الاعتراض بالحد والحد
 قد صرح الشيخ بحقيقة مقدار الخط والسبح وبالحكمة الباطنة الخارجية عند الشيخ لا يتلزم البساطة اذ
 ظهر انه ليس قائل بالتلازم بين المركبين وسجي انشائه لقائل بيان انه مبني في هذا الباب بانتم تفصيل ومع
 قطع نظرا عن ذكرنا شكل انه يرد على القائلين بكون الصور والتصديق من الادراك قباينين بحسب الحقيقة فدا
 يسعهم ان يقولوا ان الادراك ليس بجنس والصور والتصديق ليسا بنوعين مندرجين تحت فكيف يكون تصديق
 عند بسببها ذنبيا وبالحكمة عدم التعلق بالحقيقة الكلية للتصديق عدم حصول قطعا اذ لا حضور في كل سوار كانت تلك
 حقيقة بسيطة او مركبة فيلزم ان شكل وبهذه نظير. فان بعض ناظمي كلام المصنف ان التصديق كيفية عن كنهية
 النفس وهي بسيطة فارجح فكون بسيطة وبهذا ايضا نستلزم فيها كما يمكن ان يقال لعدم التعلق بها تيات
 معلوم بالعلم المحضوري علم حصولي على تقدير تمامه غير محتمل كما ينبغي على مثال قوله ومن هنا وقع آخ قال
 في الحاشية ان علم النفس بآثارها وصفاتها لا تنزعجة علم حصولي لا حضور في والالم يقع الاختلاف في حقيقة ما بها
 بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت في له هو الجمل وقال في الحاشية اي بالشخص والافعال العلمية الكلية
 ولو كانت مجردة علم حصولي انتهت يعني ان النفس حاضرة عند نفسها من حيث الاجمال وون التفصيل لان الموجود

في الخارج نفس واحدة بالشخص مستقلة على جميع ذاتياتها وجميع ما يحيل عليها من العرضيات فلا يحاط به بهذا الشخص
 وانه هو راجع الى فیه منكشف بالعلم المحض واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجودي بحيث لا يميز بينها
 لا بعد التفصيل والتحليل وحين التحليل يكون علمها بصورة مميزة عن صورة الآخر فيكون العلم حصوليا قوله ويريد
 اجتماع المثليين أو قال في حاشيته بانه وقع ما يتوهم من ذاتيات معلومة بالعلم المحض واما عرضياتها العينية
 حاصلة للمدرك نفسها بصورة اجمالية ولو رتحت صورها التفصيلية ايها للمدرك يرمي اجتماع المثليين بان يجعل التفصيل
 متحدان ثمانية اصل المدفع من اجتماع المثليين مستحيل هو ان يجعل صورتهان اجماليتان وتفصيليتان من
 نوع واحد موضوع واحد ان جعلت اجمالا راجعا الى تفصيل واحد بهما بنفسها واما اخرى بصورة واحدة بالجملة
 انما الحال اجتماع المثليين المتماثلين بسبب الموضوع في موضع واحد اذا تماثلت بينهما وحدة الموضوع وانما
 والتماثل فرقت اثنيتيه واما المراد من المتماثلين بسبب نفسها لا بسبب الموضوع وان كانا متحدتين بالمعية النوعية
 فيجوز اجتماعهما في موضوع واحد وقيام احداهما بالآخر في زمان واحد اذ لا يرفع التماثل بينهما بوحدة المحل ولا يكون احداهما
 محلا للآخر كما بين لنفس صورتهما التفصيلية لها فاعلم انتم ان العلم انهم لما قالوا ان العلم عبارة عن الصورة لها
 العلم ورواها السالك في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ لم يلزم من ان يحيل في ذاته صورة مساوية لذاته
 وبصفات ذاتها اجتماع المثليين وهو محال ومن وجه استحالة تارة بانه يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم
 تماثلهما بالذات وبالوازم بينهما ان امية مشتركة بينهما وكذا الوازم من الصفات النفسية مشتركة ايها فلا
 اعتبار بالعلم من الشخص ولما كان المحل واحد كانت العوارض اليه مشتركة فلا يميز بينهما اصلا فلهذا
 فلا تماثل لانه فرع شئيتيه وروبان عدم التماثل في نفس الامر من مجموع تماثل المثليين عند اجتماع بعوارض مستندة
 الى سبب مفارقة دون المحل وعدم التماثل بسبب عدم ملأ بالتماثل غير متفق وتارة بانه على تقدير وجود اجتماع
 اذ اجتماع سوادان في محل مثلهما جازان يختص بهما مع بقا ما شروا ذاتي احد المثليين عن المحل مجوز اجتماع
 ذلك المحل بفناء النفس لان نزول احد القديمين عن المحل يصح الصفات المحل بالصفة التي خروا ذلك القدر
 ضد المثل الباقي فيبزم اجتماع سواد الباقي مع ضده وهو محال وروبان في فرع جواز فناء المحل الذي جمع
 فيه المثلات عن اجتماع طرفان المحل لا يتجاوز عن الشيء وضده وكلاهما في جبر المثل اذ الاول فليجوز كون المثليين
 لازمين لمحل فليجوز نزول شي منهما عنه واما الثاني فليجوز فناء المحل عن المثل وضده ايها فلا يلزم اجتماع بضد
 وتارة بانه على تقدير جواز اجتماع المثليين يمكن لنا الجزم بان التقايم بالمحل المعين سواد واحد مثلهما كمنه مجزوم

هو جعل الامرين المتشاركين في المهيئة، النوعية في محل واحد واستحيل سندها، بحيث يرتفع الاختيار بينهما كما
 صرحوا به الا متياز بين الشخص بالشخص ذاته وبين الشخص الخارجي حاصل لان الشخص الذاتي و
 في جرحي مغلقات ولا استحالة في اجتهادها في محل واحد ثم ان ذكرنا انها يصح في تقدير كون الوجود امرًا زائدا
 على المهيئة عارضا بها او لا على تقدير كون الوجود نفس المهيئة كما قلنا في فواتح المحاشي فلا يصح اصلا زعمنا على تقدير
 كون الوجود منتزعا عن نفس الحقيقة بل لا زائد عليها حصول المهيئة بخارجية في ذاته محال والاكانت عين هي
 في ذاته من مصدق للوجود خارجي فكونها هي موجودة في مهيئة موجودة خارجية فكونها هي ليست في الاعيان
 و قلنا في الاعيان وايضا لا ريب في ان ما جزئي حصولي فاذ كان نفس ذاته بما هي في خارج مرتبطة منه
 ، لذاته فليدوم كون ذاته بما هي مرتبطة في ذاته واقعة في الاعيان ، لا تكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان
 حاصلة في ذاته بل انما تكون حاصلة له من غير عن الوجود فانه فكون معرفة عن الشخص الخارجي
 مع ان لا يمكن على تقدير كون الوجود ، وان نفس منتزعة عن نفس ذاته وبالجملة على تقدير كون الوجود ، الشخص
 منتزعة عن نفس الحقيقة ، الاحتمال لحصول جزئي بما هو جزئي في ذاته ضرورة انه لا يفتح وجوده وتخصه
 اذ يجب عين حصول في ذاته من ثمة تقدير حصول في ذاته من ان يكون له مهيئة مشتركة بين الموجود الخارجي
 و ما بين الوجودات يكون الوجود من حيث ذاته بالعدد من ما يوجد و قد خصه عين مهيئة ، يستل وجوده في شخصين
 سلب ان الوجود له هي لا تصور من ان في ذاته من كماله انما اشارت في رتبة حصول نفس
 ذاتها في الوجود من غير ان يكون ذاتا مستقلا ، ان نفس ذاته مستقلة عن الموضوع فيكون متلجبا به فيكون
 حينئذ في ذاته في الموضوع وبذلك يفتقر ضرورة من تصور صور لغيره ايضا وان قيل ان
 المهيئة نفس ، ينافي وجوده في ذاته ولا يوجب ان لا يشخص الشخص في حصول من قبل وجوده في الموضوع
 و ان يثبت في ان يكون شي و قد تضمنت هذا بالخارجي و كما ذكرنا في الشخص الخارجي ميز له عن الاشخاص
 الخارجية جميعا عن ان لا يكون له مهيئة مستقلة عن الوجودات ذاتها استقلا ، ان الشخص ذاته هي حاصل له
 من وجوده في ان لا يكون يميز بين الشخص في مهيئة انما حاصلة به بالنسبة الى الوجودات الاخرى ان الشخص الخارجي
 منزلة اكل ، مستقلة عن الشخص انما حاصلة له من رتبة كماله في مستل من خلافتي سخافة مذكرا و كذا
 متضمن من تقديره ، مهيئات الوجود في مهيئة كماله في مستل من خلافتي سخافة مذكرا و كذا
 عينية وصورها موجودات مهيئة وايضا ، ان الشخص في مهيئة مستقلة وصورها في مهيئة مستقلة

في محل حد كيث يرتفع الاستياري بينهما بالحوال احدهما في انه خرفلو فرض ان علم النفس بذاتها وصفاً كما يحصل صوراً
 فيها في صورة الحاصل من النفس في النفس وكذا صور الصفات الحاصلة منها في النفس تكون موجودة بوجود
 محلي وبنفس كذا تلك الصفات انشباً موجودة بوجود محلي خارجي فتكون صورة النفس مقارة لها
 وكذا صور صفاتها صفاتها في نحو وجود فتكون متميزة بحسب الشخص ايضاً فيتحقق الاستياري بين النفس الموجود
 بالوجود المحلي وبين صورتها موجودة بالوجود التللي وكذا بين الصفات القائمة بها قيماً صلياً وبين الصفات
 الموجودة فيها وجوداً تلياً لتفاد وجودها وتخصها فليترفع الاستياري بينهما في الواقع حتى يترجم اجتماع التلليين وبذا
 يثبت في عينية وقيل اننا ناسم لزوم اجتماع التلليين فيها نحن فيه لجواز ان يكون المحل باعقاب الجهات
 موحداً بعد الشخصات كما يبيّن في بعض المواضع ان الصورة البنية واحدة ومحمداً يبيّن في مواضع قد قامت بها
 اخرى كحسيات في زمان واحد واذلك انما هي ان مستند المحل تلك هي الاختلاف في الصورة وصورة التللي
 ايضاً فلا يترجم التلليين المستحيل فحينئذ ان مجرد اختلاف مستند المحل لا سيما فيها نحن فيه لا يمكن ان يكون
 ختاراً لا تلياً ولا تفرقاً بين افراد الصورة الحسية انما هو من جهة الصورة النوعية لان الهولي
 عند جملة هذه الصفات والتدليل من حيث يروق بل ان يتصور منه استقصي والصفية السلا فامنع وان كانت صفاً كما في انكر
 في استند غير صحيح فاما قل النفس هو العلم والعلوم او العلم ان فرداً شبيهة لا اختصاص لها بالتصور فتعلق
 بالمتدقيق او بالمتدقق بل العلم بما كان من مقولات الكيف وتميزاً عن الكيفيات المحسوسة وتلليين ونوع الكيف
 بالصور الشكل تعدد كل نوع يترتب بل نقول الجهل به العلم عما من شأنه فاذا تغلغل الجهل يكون العلم
 عين عدمه وهو باطل بالضرورة وبعبارة اخرى لتصوره مجردة فتتعلق بنفسه وتعيّنه واذا تعلق بتعيينه كان متحدة
 مع تعيينه بانذات فيكون محمول على تعيينه ملاذاً تلياً كما يكون محمولاً على حال عرضياً واجاب عنه العدمية السلا
 البناء في بعض تصانيفه بان العدم ليس له حضوراً شئ عند بذات الوجود سواء كان الشئ الحاضر او الحاضر
 عند دو هذا كما في علم النفس بذاتها او كان الحاضر كما بالذات الوجودية قياً ما عينياً كما في علمها بصناتها بعينية
 والمنكآت غاضبة او لروية او ظلية مثل حضور الاستياري الخارج عن الذات انجدة عند بصورها فظهر
 للوجود عن المادّة من حيث انه مجرد مسموئان يكتشف عليه كل شئ بطبع فيه وركنات باهر كشاف في
 بانواع مقدرة وغيره من الكيفيات والاروايع الخ الجوهريّة والعرضيّة ثم ما تالمنا في كيفية انكشافها
 ان مناط حضور المنكشف ذاته عند من يكتشف عليه وليس هناك امر يترتب في منكشف عليه والمنكشف مكان بان

العلم عين المعلوم ككنا بان الوجود عين لبيته في الخارج مع علم بان الحقيقة الانسانية غير المعقول من الوجود
 وانه مقصودنا بحكم المذكور ان كيفية وجود الشيء في احياء وادب ان ليست اما كون احد بهما طرقا لنفس الشيء
 من غير ان يتوهم بالشيء امر مستحي بالوجود فليس عينية العلم مع المعلوم مثل عينية الوجود مع الموجود قاس وبهذا
 نفعل شبهة راسا وفتح اتحاد العلم مع كل ما يفرض معاودة وان كان نقيضا مع كون العلم حقيقة متعقبة
 ليعتق لا خربا كذا و انت تعلم ان في كلامنا من وجود اول ان قوله ورينا آه ليس بشي اذ ليس منط
 ان الكشف مطلقا حضوره كشفت بذاته عند من يكشف عليه اذ به ان يكون للكشف وجودا في العلم والعدوات فلا
 يكون مثله ان الكشف وجودا للكشف بذاته عند من يكشف عليه قد يكون انما هو عند من يكشف عليه وحين
 وجوده فلا يكون الكشف اياه حاضرا بذاته عند من يكشف عليه فلا معنى للقول بان مثله ان الكشف مطلقا حضور
 الكشف بذاته عند من يكشف عليه الثاني ان قوله وليس بناك امر يريه آه في حيز البطلان ذو لونه كمين بناك
 امر يريه في الكشف عليه يكون العلم نفس ذات العالم فيكون كل شي مكشفا عند وجوده نفس ذاتة عند ذاته
 ولا يكون شي مجهول له في مرتبة العقل البهلول في ايقظنا بد من امرنا على المكشفت عليه سوار كان صورة او صفة
 اخرى اشالت انه يلزم من كون العلم غير زائد على ذات العالم ان يكون عين المعلوم لا احتمال ان يكون عين
 العالم بل يراى ان هذا على تقدير على انه اذا كان العلم عين المعلوم يبطل قوله وليس بناك امر آه لان المعلوم
 ليس نفس العالم فكذا اذ عليه ان يكون المعلوم ان يقال مراده ان العلم ليس صفة زائدة على العالم ق كذا في الرابع
 ان عينية العلم مع العلوم لو كان مثل عينية الوجود للبيته يكون العلم مررا استراعيه منتزعا عن نفس ذات المعلوم
 قد يكون فشا ان الكشف حقيقة ان ما هو منشأه ان الكشف حقيقة لو كان امر انتزاعيا كان له مصداق هو منشأه
 ان الكشف حقيقة فيكون منشأه ان الكشف حقيقة فشا انتزاعيا فلا يتحقق فلا انتزاعيات ان بناشي انتزاعيا هو ما
 ذات العالم او ذات المعلوم وكذا به باطلان ما الاول فلما عرفت اننا من ان فشا ان الكشف لو كان نفس ذات
 العالم ما كان شي من الاشياء مجهول لها ما لا في فلان المعلومات متكررة متخالفة بالحقيقة فلا يكون العلم حقيقة
 واحدة محسنة ولا يصح تقسيمه الى تصور واقعي على انه يلزم على هذا الشق كون المعلوم موصوفا بالعدم مع ان
 الموصوف بالعدم انها هو العالم المعلوم بل المعلوم ما يتعلق به العلم تعلقا وقوعيا تعلق الفعل بما وقع عليه فتا مل
 وحل كلامه بها سفت جعله في له هذه المسئلة مبنية على حصول الاستبعاد العلم ان اكثر الناس قد يوجب
 الى ان يحصل في الذين نفس ما في الخارج فمنهم من قال ان الموجود في الخارج حاصل في الذين حقيقة

واحدة فالهيات محفوظة وبنها وفارجا دون الاشياء من زعمائهم انه يجب ان تحفظ الهية ذاتياتها في انحاء الوجود
ونظرت، متقرر والى يلزم، مثل ان الشيء عن ذاته وذاتياته في طرف من ظروف التقرر والوجود وان يكون تقرر الشيء
ووجوده بنفسه ذات ولا معنى لكونه معروض للذات فالحال انسان مثلا يستحيل ان يوجد
في من الوجود وتتشخص من حيث يتشخص عن انسانيته والحيوانية بحيث يمكن وجود نفس الامكن الوجود وتتشخص من ذات الانسان
الحيوية ولا يمكن ان لا تكون على كون الوجود تشخصا ضمن هوية خفية في نفس الامر قد عرفت سابقا في وجود نفس الهية بل انما يقوم بها انفسها
تجزأ، قابل مصدر قد نفس الهية بل انفسها امر زيادة حثية وعلى هذا التقدير، يمكن وجودها في الذهن اتصالا
وذلك يلزم ان تكون الهية عين وجودها في الذهن مصدر في الوجودية خارجية ومشار لترتب الآثار الخارجية
وبالمجدة حصول الهية في الذهن موقوف على كون الوجود مدنا الهية، انما عليها في نفس الامر كما قال صاحب
المقدمات اشياء، ان كانت له هوية واما الوجود صحيح ان يوجد هوية وجوده انساني بالانطلاق في ذهن من الذوات
فيكون هوية من حيث هذا الوجود انطباعي فتجده عن التقرر الحصيل والوجود المتاصل في متن الحاجة وحاق
وعيان فاما ان كان في هوية هي هوية وجود الازل في متن انحاء حاق اياها فيكون هوية وجود الازل يعني في ذاته بعينها نسبة انسانية
في ذات الانسان فليس في ذات تصور ذاته، لا مكان ان توجد ذاته في وجود الهية في ذهن من الازمان والالوم ان يسلخ
هوية عن نفس ذاتها او عن ذاتياتها واما ان ينقلب الوجود والذات في انطباعي موجودا متصلا غينيا واما ان يكون
الشيء بما هو موجود على منطبع في الذهن موجودا اميليا متقرر في الاعيان ايضا، فذلك كله غلط محال وايضا قال فيها
وجود في الاعيان هو تشخص بعينه والوجود في الذهن من تشخص الهية في غير ذاتها اصح لهية و، عدة وجود
في الاعيان ومثل في الذهن كان نفس هوية الاشياء المشتركة بين المفردين العيني والذاتية فكانت له محالة له
هوية كلية صالحة للعمل على ذلك، المفردين فاذن لو كانت اشياء هوية ومرتبة الوجود متى هي بعينها مرتبة
تشخص ومساوق لم يكن ان يكون له هوية كلية متعقبا مرتبة تشخص متى هي مرتبة الوجود بعينها فيصير لها فرد
تشخصا بحيث جودها بعيني والذاتية واما ان كان الوجود الازل في الاعيان هو نفس هوية بعينها فلا تصور له
لا معنى له هوية كلية ولا تشخص لا تشخص اعيني بسبب وجوب اتصاله في متن الاعيان لان تشخصه اعيني هو نفس هوية
له غير ذن الا يصح لهية وجود في الذهن يلزم منه محسبه فرد ذاتي في كلامه وعلى حصل ان حصول الهيات انما خارجية
في الذهن، انما تصور لو كان تشخص خارجا لها في الخارج يمكن حصولها في الذهن بعد التجربة عن تشخص
معارض واما على تقدير كون مشار تشخص نفس الهية كما هو التحقيق وسيجي ببيان بسط وجه مشار احد تعاس

فلا يمكن حصول المهياب الخارجة في الذوات اصلا وطامنا، غصمو، بهليل الوجود الذي فانه على تقدير تمامه وال
على ان لموجود في الذهن نفس موجود في الخارج اذا حاصله انما يحكم بما هو شبيهة على الوجود في الخارج فكل
صادقة فلا بد ان يكون موضوعها ما يتا في الجملة واذا ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا ال على ان يحصل
في الذهن نفس الشيء لا امر متاخر له بالمهيئة والحقيقة ووجود الامر متاخر له بمهيئة وحقيقة لا يخفى بصديق الله حكاه
واورد عليه بان لا دليل منقول بل لا يمكن على الجزئي بعد الغداه كما سي بيها صا دقا مثل انه معلوم لنا
واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجى وصورة الذبينة شخصيا واما ليس
لكل ضرورة انها شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع
وحد لا يكفي في صحة الحكم الايجابى على شخص آخر من ذلك النوع واجاب عنه السيد الشيرازى المعاصر للحق
الردونى بان ما هو معلومنا بالذات بالحقيقة هي صورة الذبينة لا الامرا الخارجى ولذلك نرى اشتباك كثيرة
لا وجود لها في الخارج مثل ما نراه في الخارج مما في المناات وغيره وورد بصورة الذبينة قد تكون مطابقة لظاهر
الجزئى بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فاذا حكمت عليها حكما ثانيا قال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى
ذلك الحكم الى الامرا الخارجى مثله المذكر من زيد هو صورة الانسان كلف بمقدار وشكل وانما قد وعوارض
اخرى تخص بها زيد كل ذلك موجود ووجوده في ذلك الصورة المسكون اذا وجدت في الخارج كانت
عين زيد فتعدي الحكم الجزئى منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة ذو مكان ما شعور به
الخارجى ايضا كذا او فتننا حانا نجد معنوين بصورة الذبينة والامرا الجزئى وليس لك ومن ثم ذهب
حكاه ان لا لفظ موصوفه بذا او بصورة ذبينة لا افراد جزئية وقال بعض الموقنين ليس لاحد علم
بما هو غير ذاته ومعناه اذا تمهدنا حصول التامض انما يحكم على الجزئى الخارجى بعد الغداه كما ايجابا صا دقا ان
اراد بان يحكم على نفس الجزئى الخارجى فذلك بلم ما عرفت وان اراد ان يحكم على صورة الجزئية على وجه يتعدى
اليه الحكم بعد الغداه فذلك ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد ان يحكم على صورة على وجه لا يتعدى
اليه الحكم ووجوده يتعدى اليه حال وجوده فسلم ولكن لا يلزم من ذلك وجوده وقال المحقق لدواني ان اراد
التامض انه يلزم ان يكون الشخص الجزئى والصورة الذبينة له شخصا واحدا مع اشتباك الشخصات الذبينية
في الصورة الذبينة فذلك غير لازم وان اراد كونها شخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذبينة عن شخصياتها
الذبينية فلم ولانما اتنا قد ضرورة انها شخصان قلنا بعد تجريد الصورة الذبينة عن شخصياتها الذبينية لا فرق

بينا وبين الموجود في الخارج اما بحسب لوجوده ويري بان الوجود الذي انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج هو
 بنفسه فيه فالوجود بالوجودين واحد والوجود مختلف وتقلب عليه معا صرنا اولاً بان الشخصيات متناهية فكيف يكون
 اجتماع اثنين منها في شخص واحد وثانياً بان لواجتماعه فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين او لهية مع كل شخص
 شخص آخر وثالثاً بان لواجتماع الشخصيات الذاتية والخارجية في شخص واحد فلابد ان يكون لكل من
 الطرفين مدخل في تشخصها او اذ كان كان الاول كان تشخصه بكليتها فكيف يكون بعد التجريد وقبله تشخصها
 هو الشخص الخارجي وعلى الثاني لا يكون فرض تشخصها تشخصاً لوتها بان الحاصل في الخيال من الشخص
 الخارجي لو كان نفسه مع الشخص ذهني كان له محالة ذاتية محفوظة بتلك فاذا كان الشخص الخارجي جسماً كان
 منه في خيال ايضاً وزم من حلوله في الخيال تدخل الاجسام واجاب عنه المحقق الدواني بان ان ارادنا في
 الشخصيات الذاتية والخارجية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجوده تشخصاً تشخصاً فاجيب ان اولهين
 نفسه ولا يلزم ما ذكرنا اجتماع الشخصين المذكورين فان الشخص الخارجي ليس تشخصاً تشخصاً باعتباره وجوده
 في الذهن انما يرى ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص
 بل تشخصه في كل خيال باعتباره قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي يتا في الشخص الذهني بمعنى ان
 الشخص شيء رجب مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال باوجوده نقلي فهو من صفات لما عرفت به من المدرك من
 زينة صورة انسان كمختلف بمقدار شكل وضافة وغوار من ذوي تشخص بهما في كل ذلك موجود بوجوده وظلي ونقول
 بوجه آخر ما عرفت بان المدرك هو صورة الانسان المكلفة بالعدم من المتعقبات بزيه فيكون شخصاته الخارجية حاصلة
 في خيال ثم لا شك انه يجب حصوله في كل خيال تشخص بواسطة قيامه بالحمل تشخص تشخص العرض بموضوعه فقدر
 اجتماع تشخصه الخارجي في الذهن مع الشخص لذمني لكن الشخص الخارجي ليس تشخصاً باعتباره وجوده كونه
 ومن ههنا علم نافع ما ذكره من انه لو اجتماعه فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة
 في الخيال لها اعتباران هما ان يوحى من حيث انه زينة ومجرد عن الشخصيات المكلفة به بحسب حلولها في الخيال
 المعين وهو بهذا الاعتبار تشخص من الانسان تشخصاً بالشخصيات المكلفة له وثانيها ان يعتبر من انه صورة
 معينة حاله في خيال معين وهو بهذا الاعتبار تشخص من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من هذه الكيفية بسبب
 قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان او حصل في العقل فهو من حيث التجريد عن الشخصيات الذاتية
 حقيقة الانسان ومن حيث الاكتناف بتلك الشخصيات علم تشخصي حاصل لنفسه شخصية فكما ان تلك الصورة

لكيفية باعتبار كونه اشياء وجزئية باعتبار كونه شأنا متفصلا كلك الصورة الخيالية تزيد شخصية باعتبار كونه زيدا
 الخارجية وباعتبار كونه علما فاصلا بالشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو جمعت الشخصات الذهنية
 الخارجية في شخص واحد فان كان كل من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه كليهما وان لم يكن لم يكن
 ما فرضه متفصلا متفصلا وذلك لان الشخصات الخارجية كائنت في تشخص الشخص الخارجي وغير كائنت في تشخص الشخص
 الذهنية كيف والشخصات الخارجية كائنت في جميع الصور القائمة على الخيالات المعنوية ثم كلك صورة منها تشخص
 قانس بقياها بالخيال الشخصي ما يقال في كون المدرك من زيدا كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة
 بتلك الخيالات لانا نقول قد حقق في موجد ان الكليته عبارة عن تجزئة العقل مطابقة للصورة الادركية الواحدة
 لكثرة ما هي على ابا وبنينا لا مبالغة كذا اندفاع ما ذكره من لزوم تدخل الاجسام وذلك لان التداخل
 المتع في الاجسام هو اجتماعها في شئ بحيث لا يكون بينها امتياز زمني ومبينا ليس جساما مجتمعان حتى يحصل
 التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصورة الخيالية موجودة في الخارج وبهذا التداخل
 هو ان تها في الوجود الخارجي على النحو المذكور لا اجتماع على انه لا اجتماع ولولا ذلك لاتفق تصور جسمين
 للزوم التداخل في كل منهما ولا يخفى انه انما يتم لو لم يكن تشخص عبارة عن نحو الوجود اما اذا كان تشخص عبارة
 عن نحو وجود الشئ فحين حصول الشئ في الذهن يختلف نحو وجوده فيجب اختلاف تشخصه ايضا واذا كان تشخص
 الشئ ربي متنازلا للشخص الذي يوجب اختلاف الشخصين ايضا فله تحصل الهوية الخارجية بما هي كذلك في الذهن
 والحق ان دليل الوجود الذهني ما يدل على ان صور الاشياء واشباهاها موجودة في الذهن والصورة الاشياء
 لا يباين ما لا الصور والاشياء في لهية والحققة ويجوز ان يتجدي الحكم من صورة الشئ ومثاله في ذلك
 الشئ ولا يجب حصوله في لهية والصورة وان كانت تطلق على لهية الشئ التي بها يبرهون فيجب
 ان يكون مراد الصورة بينها شئ والمثال وذلك لانه ما يخلو اما ان يكون المحكوم عليه هي الهوية الخارجية
 الصورة الذهنية على الاول بحسب وجود الهوية عينية في القنانيا الموجبة ولا يكون وجود صورها الذهنية كما
 صدق الحكم سواء كانت الصورة لهية وهوية العينية متشاركين في لهية وما ضرورة ان صدق الحكم
 على شخص من لهية لا يكفي في صدق الحكم على شخص آخر منها وعلى الثاني في ريب في ان الصورة الذهنية هي
 لهوية العينية وجودا وتشخصا فكلما ان متنازلا بينها بحسب لوجود تشخص ليس بمانع عن الكشف والبرهنة
 كلك متنازلا بينها وبحسب لهية جميعا ليس بمانع عن الكشف والبرهنة غاية الامر ان مانع عن حمل الصدق

ولي هذا المشكل كلاهما سيان كما لا يخفى ومنهم من ذهب الى ان الشخص الذمى هو بعينه الشخص الخارجى الموجود
 الذمى والخارجى عنده واحد بالعدد وبما هو مفهوم من مستخرج المواقف قال المدرس بالحواش رايه زسقى
 شخصه الذمى بما يتيه وهو مضمون اليها فى هذا التحقق بل المتخارج فى الخارج بما يتيه وهو مضمون شخصه ثلثه زسقى
 الذمى لاصلى وجه تسميته تشخص الى مهية وبلذات هذا المذهب اجملى من ان شخصى لان كاحصل فى الذمى
 اما ان يسل عن الوجود الخارجى مع جاز تشخصه او لم يسل على الاول يلزم ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة
 مع ان وحدة الشخص ووحدة الوجود متساويتان كما صرح به القارى وغيره من الرؤساء ويقتضى الضرورة حاكمه
 بان الحكم بشخص الوجود فى الخارج من لوازم تشخصه كونه على هذا الحد فلا يمكن ان يحصل فى الذمى اصلا وايضا
 انتقال اعراف من موضوع الى موضوع محال ونحن لا نجد تفرقة بين كون اقسام الواحد فى كنهه وعرض واحد
 كما هو فى اجسام فى زمان واحد او فى ازمته متعاقبة وبين كون جسم واحد فى مكان وموضوع وفى مكان آخر
 وموضوع آخر فلا يكون الاشخاص الخارجيه موجودة فى الاذن واليه القيام والاكل من لوازم تشخصه فلا
 يتصل ان يكون شخص واحد محال فى موضوع وخير حال فيه وعلى اثنائه يلزم ان يكون الوجود الذمى هو بعينه
 الموجود الخارجى وبما لهم قطعاً والحاصل ان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده ويكثر اشخاصه فلا يمكن
 ان يوجد شخص واحد بوجودات متعددة وتشخص تشخصات كثيرة والالم يبق وهدا بالعدد وذهب بعضهم الى
 ان الصور العقلية مثل اشباح الامور معلومة من القوة لها بالحقبة فلا يكون على هذا التقدير لا شيا وجودى
 الذمى بحسب حقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلاً لثا موجوده ويراد به انه يوجد شىء مناسب
 لخصوئته بهية انما يكون ذلك الشئ علما لا لغيره من المهبىات وعلى هذا القول يكون لعلم والمعلوم متغايران
 بالذات وكلام الحق الطوسى يدل على انه اختار هذا المذهب قال فى نقد المحصل اما ابطال القول بالاطباع
 فوجب ان يكون العالم بالحرارة حاريس بصريح لانهم قالوا بالاطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة
 الشئ وبينه فان الانسان مطلق وصورة ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا فى تمام المهبية لزم المحذور
 فالصحيح انها ليست مساوية فى تمام المهبية لان المساوى فى تمام المهبية هو نفس المهبية او شخص من اشخاصها
 لا صورتها واذا كان بين المهبية وصورتها ثنائية فى انفع كانت الصورة غير المهبية ولما كان يكون مقتضى
 كون الحمل حاراً هو مجموع ما به الاشتراك وما به الاختيار بذكر كلامه وقال فى التجريد فى منتخب الوجود انه مبنى على
 فى الذمى هو الصورة المتماثلة فى كثير من اللوازم والظاهر ان المراد منه ان الحاصل فى الذمى ليس

ليس الاشياء نفسها بل كحاصل فيه انما هي صورها وشباجها وصورها الاشياء لا يساوي ماله الصور والاشياء
 بل شيئا لها في كثير من المواضع نقول هذا بل على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالمهية اذ لو اتفقا فيها لما
 بدا اختلافها بالمواعظ عليهم الا ان يقال لو كان المراد بالمواعظ لو ازم المهية دل الكلام على اختلافها بالمهية
 لكن يتصل ان يكون معروضا لوزم ووزم الوجود واما قال المحقق له في هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على اختلافها
 في المهية اذ لو اختلفا بالمهية لم يناسب ان يقال انهما مختلفان في كثير من المواضع بل كان الظاهر ان يقال
 مختلفان بالمهية فلا يناسب على هذا التعديل ان يقال في جواب من يقول انه يلزم ان يكون الذين حالتا
 وبارق مثلا ان الموجود في الذين من كثرة في كثير من المواضع الموجود في الخارج بل الجواب ان الموجود في الذين
 ليس هي الحرارة والبرودة بل شبيها فالحال من سوق كلامه اتحادها بالمهية فشيء ان دلالة عبارته على
 اتحادها في المهية ثم واما قوله اذ لو اختلفا في المهية آه فشيء انه لا يناسب ما ذكره وكان اختلفت المهية في هذه
 مرتبة معنوا واما اذا لم يكن معنوا وكان اختلفت المواضع معا واما انما يناسب ان يقال في المواضع ثم انه قال
 المحقق الطوسي في بحث العلم من التجريد والادب فيه من ان نصيب في العمل مجرد قابل وحصول المثال خارجا
 انتهى ومعناه انه يدعي العلم من ان يطبع ومن طول مثال حال كونه مضافا للمعلوم وهذا نفس على انه قابل
 للحصول بشيخ والمثال وبهذا الظاهر ان حل كلامه في بحث الوجود والذنب على القول بحصول الحقائق والمهيات
 كما وقع عن محقق الدواني في توجيهه لمفعول بالادب في بيان كونه مضافا للمعلوم بما ذكرنا ان ازم الصدر المعاصر للمحقق
 الدواني ان مهيات الاشياء في الاذن لما لم يبعد عنها آثارها وتكون مطابقة لا يبعد عنه فطلقوا عليها
 اشياء بان بناتك تدبرين في غاية السخافة والسقوط في ذات الحاصل في الذين آه اعلم انهم قالوا ان
 الصورة العامة بالذنب لها اعتباران اعتبارا باعتبار الصورة الشخصية قائمة بالذنب وهي جهة الاعتبار العلم والاعتبار
 مع قطع النظر عن صورته الذنبية وهي جهة الاعتبار بالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
 قال في شرح لموقف بعد الاستدلال على وجود المعلوم في الذنب وهو العلم والمعلوم اليه فانه باعتبار قيامه
 بالقوة الساقطة علمه وباعتبار من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا
 كان العلم بالمعلومات الخارجية على هذه الحجة وجب ان يكون العلم بمسائر المعلومات لك اولا فخلت بين
 افراد حقيقة نوعيته في كلامه وفيه كلام من وجوه منها قال العلامة الحلي في بعض تصانيفه ان هذا
 غير صحيح اذ غاية ما قالوا في بيان هذا المرام انما نقص هو معدوم محض ولا به المعلوم من نحو تحقق وجوده بالتحقق

المعلوم في الخارج فله تحقق في الذهن وهو باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علمه باعتبار نفسه معلوم ويرد عليه ان
 المعلوم ان كان موجود في الخارج فلا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارجى كفى في صحة تعلق
 العلم وان كان ممدوما فيه سواء كان في فرد وجوده في الخارج ام لا وتقتضى صحة التعلق العلمى قيامه بالذهن
 فثبت القيام هو حيثية الوجود وان قطع النظر عنه لم يكن شيئا فاذا اعتبر قيامه حيثية العلمية فما الذى يعتبرونه
 حيثية المعلومية فان اعتبارا في نفسه عين اعتبار لقيامه اذ لا تحقق له في نفسه ما قيامه بالذهن ولو كان له
 تحقق وذات غير قيامه بالذهن وغير وجوده في الخارج يكون شوتا بلا وجودك يتواله المعتزلة ويوفون به بكم
 نشون ضرورة العقلية كينية او كنية محسب وليس لها اعتبار به يكون كليا بل المعلوم ان كل شئ وانما يتعقب
 به بعض معلوم بان حاصل في الذهن على رى شئ الكلى على نفس حقيقة الشئ الموجود في الخارج وجود
 وبنى رتبة نفس تلك الحقيقة بالضرورة بشخص ذهني فالوجود في الذهن في مراتب الحقيقة والشخص كما ان
 الموجود في الخارج الحقيقة والشخص في حقيقة معلومة والشخص الذهني علم وحاصل مستدلا بهم ان العلم لا بد له
 من معنى. تحقق به وجود شئ نفس محال بالضرورة والعلم فله تعلق بالمعلوم والمخصص بان لا يكون موجودا بنفسه
 ولا فردا في بون موجودا باعرض فلا بد له من نحو آخر من الوجود في الذهن قيامه به في حقيقة نفس فثبت
 به حيثية موجوده في حقيقة معلوم وتقر فثبت القيام آه ما ذاراد به ان اراد به ان يذا القيام هو حيثية وجوده
 وليس لوجوده حيثية زى متحققة مع القيام فهو كيف والقيام ليس بوجوده في شئ فهو نحو حيثية الوجود فثبت
 حيثية وجود المطلق قسما وان اراد ان حيثية الوجود ملازمة لقيامه فسلم لكن لا نسلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن
 شبيها في شئ. فنظر من لازم وجوده بالشخص لا يمتثل رتبة الحقيقة ومرتبة حيثية ثم سلمنا ان حيثية الوجود حيثية
 قيامه فثبت ان لكن بهن قيامه امرين متغايرين بالاعتبار امد بما نفس الشئ وما خرا الشخص الذهني في الاول
 معلوم والثاني علم به كذا على رى حيثية التعلق في العيان و. على رى المنكرين في معنى من الوجود الذهني
 وجود فرد من افراد الذمينة كما ان وجوده في الخارج وجود فرد من افراد الخارجية فثبت ان امرى انشى من
 حيث هو بخارج مع الافراد. لذمينة بالعرض كما هو متحد معاني الخارج بالعرض فثبت ان امره بالمعلوم وفرد ذهني
 هو العلم به كذا مر واثبت العلم من مراد المعتزلة بالقوة فثبت القيام وان. موجود في الذهن و. لك تكم به بلا اعتبار
 معبر شئ واحد باضرورة وجود الشخص الذهني ثم لعقل به من تحليل كذا في امية من حيث هي في الشخص
 في قطع النظر عن هذا التحليل وانما اعتبار ليس بهناك ال امر واحد قائم بالذهن وليس بهناك امر اخر بعد اعتبار

[illegible]

ذلك الشيء موجود في العقل، وهو غير مبني على ما يشاهد في العلم، والمعلوم متعارف من بين متباينيهما باعتبار
 فيما هما معلوم باعتبار ما يشاهد في العلم، والمعلوم موجود في الخارج فان العلم في الصورة والحال
 في الذهن. معلوم هو موجود في الخارج في كل مرة نظرا على تعدد لتناول الشئ والاشياء من غير اعتبار
 عن شئ من حيث التقييم والمعلوم عبارة عنه انما هو من حيث هو موجود في العلم والمعلوم لما كان متعارفين بالاشياء
 في العلم بالعدوات وحسب ان يكون العلم بباقي المعلومات كذا في حد ذاته من افرا حقيقته واحد كما صرح
 به المحققون وبما ذكرنا في انما قال الشارح في الحاشية: معناه على قوله: انما هو حقيقة لا ليس هو
 ليس في الذهن عند جميع الناس بل في الذهن في كل واحد من كل واحد في حصوله في العلم في حصوله في العلم
 بالاشياء في الذهن فليس في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 وليس في حصول بالذات وما يميز بين مذمبين وهو لفظ ان حصوله في العلم في حصوله في العلم في حصوله في العلم
 ثبتت ليس بهير او ما فلان قوله كما هو عندنا في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 بحصول الاشياء بالاشياء في الذهن بقوله ان ما حصل في الذهن من انما هو قائم به في كل واحد من كل واحد في حصوله في العلم
 مع ان ما حصل في الذهن من انما هو قائم به في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 في الذهن متاخر متاخر به في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 عند ذوالشئ انما ليس في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 انه يكون ذوالشئ في ذوالصورة متعلق العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 انما فلان قوله ان حصوله في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 حصول الشئ بنفسه في الذهن ليس كحصول الشئ لان حصول الشئ بنفسه في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 كذا كما سيكشف انما هو قائم في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 في ان العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 وباعتبار التقييم يكون علما او نهيا حصوله في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 انما في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 التي هي تلك الاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء في العلم بالاشياء
 المعلوم قد يراد به ذو الصورة وقد يراد به الشئ من حيث هو موجود قطع النظر عن المعارض له في الحقيقة والآحاد

بین معلوم و المعلوم فی تقریرین برود و ذوالصوره مخصوص بالاصل الاول و نه بالمعالم معنی الشیء من حیث هو
 کما یکن من یکن معین المعلوم بالاصل الاول کما یکن من یکن بعد من المصل لثانی انه ضروره ان
 شیء الشیء من حیث یتعیام باله من و لا کتشاف بالعوارض نه بنیه معلوم من حیث هو مع قد منظر عن المکتشف
 بالمعروض لا بنیه معلوم ان صورته شیء متصوره مع ذی صورته و حقیقه من حیث کتشاف بالمعروض
 ان بنیه مع قطع منظر عن کتشافها بالعوارض نه بنیه معلوم و باسجله اتحاد المعلوم و العلم نه یکن منصوصا بالاصل
 الاول لو کان المراد بالمعروض ذوالصوره و اما لو ارید به شیء من حیث هو بوجه خصوصیه له بالاصل الاول اسد کما
 لا یخفى علی التامل و قد شبه علی المراد معنی المعلوم بان فروما معنی من المعلوم من شئ قد شبه بما ذکره علی ان
 المقدمه ثانیة و علی ان المعلوم انما هو تقریر شبهه من بعد یصل الیه من منضم مقدمه رابعه حی انقول
 بحصول الایثار بانها بانی نه بین اولی تقریر رسول اتحاد المعلوم و المعروض معنی الشیء من حیث هو بالذات
 و نه تصور و تصدیق بنیامین حقیقه بوقیل ان علم خبره و نه شیء لکن بانها بین المکتشف بالعوارض
 نه بنیه و ظاهره مع الشیء من حیث هو بوجه یلزم اتحاد تصور و تصدیق العلم ان تصدیق سوارکان
 بین تصدیق به اول انما هو ذوالشیء و شیء انما هو تصور اول یلزم من کما و المعلوم اتحاد الشیء مع
 ذی الشیء نه هم قوله و اما المعلوم معنی ما تصدق تصور و معنی ان وجه الشیء سبب ان حقیقه و امیته ما هو وجه له و قد
 جزا لقانون بحصول الایثار بانها کون الوجه کاشفانه می نوجه انها بان یکن وجه الشیء مع کون سببنا
 نه می الوجه کاشفانه فایم لا یجوز ان یکن الشیء مع کونه سببانه نه می الوجه کاشفانه و قد امی علی ان المثلث سببه
 بالذات فی علم بالوجه هو ذوالوجه کما هو المشهور و اما علی رای المحقق انه وانی قال العلم بالوجه علم للوجه حقیقه
 نه می الوجه و نه ما هو علم نه می الوجه بالعرض قال فی الکاشفانه بنیه معنی تصور شئی بالکشفه هو ان یکن
 بنفسه متشکل فی انه من و التصور بالوجه ان لا یکن هو متشکل بل ما یصدق به علیه علی وجه یتیکن النفس من متوجه
 لی و یصدق به علیه فالمراده مرئی فی الاول متحدان بالذات و فی ثانی مختلفان بالذات متحدان اتحادا
 بالعرض و او ر علیه معاصره بان المتصور بالوجه لو لم یکن متمثلا فی نه بین لم یکن معلوما لان العلم عبارة
 عن تمثل من باحقق فی موضوعه و او الم یکن معلوما یکن التوجه به بالامر الصادق علیه لا بغيره و لا تناسخ
 التوجه نحو المجهول و اعجاب عنه المحقق انه وانی بان کما ان ذوالوجه معلوم بالعرض معنی انه قد علم ماله اتحاد
 مع فی نحو من اتحاد الوجه و کما یتمثل بالعرض نه کما المعنی و کيف یتوجه انه اذ کان الکاتب معلوما کان

كنه الانسان متشكك في اذهن مع انه ليس في الذهن الا صورته ككتاب وما ذكره من عدم كنه معلوم به
 لتوجه به منه فتح بان المراد بالتوجه الى حافظة لوح على الوجه الذي ينطبق عليه قوما في خطب كتابه مشكك في
 الوجه الذي يصير عنوانا مافرو وكما في قون كل كاتب كذا فقد لا حافظة على ذلك الوجه بخلاف ما لا حافظة على
 الوجه الذي لا يمنع ذلك كما في الحقيقة مضبوطة وكما حصل ان المعاد في حكمه شيء يذهب به انها هو الوجه لا نه
 يحصل في النفس وما هو وجهه في ذاته به يبين حيث انه متحد مع الوجه وها هو الفرق بين معكم وجهه شيء
 يعلمه شيء به وجهه لا ما يتوجه اليه انما هو ان الفرق بينهما حسب الذات المعنوية في الصورة بان ما
 هو الوجه لكن في الصورة الاولى في ذاته خط من حيث تعليل لا انطباق بخلاف الصورة الثانية واما الفرق
 ان يقال بان لا خد في علمه شيء بالوجه هو الوجه من حيث انه متحد مع قومي الوجه كانه باو شبهه ليس هو الوجه
 ان المفهوم هو ما يقتضيه ما بذاته في علمه الوجه هو الوجه وبه وجهه فشا ذلك به يستدعي في بعض النسخ
 قوله تعالى في السجدة قال في الحاشية انما هي من حيث ان الله اراد بها ان الصورة بانك
 وشره بان عليه قوله فشا وها كذا من نوع الحقيقة ويخرج من الحاشية مستوية عند حيث قال ان
 منبه مسكوكه فشا بانك وها كذا من نوع الحقيقة ويخرج من الحاشية مستوية عند حيث قال ان
 بشي وان بالضرورة وج لا معنى لتعلق التصور بمعنى الشك فبمعنى التصديق بل بالتصديق به قبل تعلق
 ما ذكره من حيث ان الله اراد بها انما هي من حيث ان الله اراد بها ان الصورة بانك
 الذي هو شك ثبت معنى ان الله اراد بها انما هي من حيث ان الله اراد بها ان الصورة بانك
 منه فيكون تعلق ما ذكره من حيث ان الله اراد بها انما هي من حيث ان الله اراد بها ان الصورة بانك
 كلامه شاك في بيان حاصل كل من تصور بل تعلق كل شيء في ذاته يكون ما من حيث هو مع تعلقه بكل شيء في بعض افراده كاشك
 ان تعلق بعضه فيكون ما ذكره من حيث ان الله اراد بها انما هي من حيث ان الله اراد بها ان الصورة بانك
 تصور انعام انما في جميع انواعه بشي فما معنى له معلا على ان منبه ما انعام شامل لجميع انواعه ليس علما
 بل معلوم كما لا يخفى على ذوي فطانتهم والتعبير عن الانواع ان بعض الاشياء ما لا ينبغي سماجته وركائته على من لا ينفق
 مسكة قوله فان حصول صورة الانواع انما في الحاشية بانك ان يحاسب بشي في اصل تصويره
 نقول بانما انما في الصورة لان الصورة في الانواع انما في الحاشية بانك ان يحاسب بشي في اصل تصويره
 المتعارف فدا يدرى انما في الصورة انما في الحاشية بانك ان يحاسب بشي في اصل تصويره

من تصور مطلق والتصديق المطلق من معنى النيات في بيان التصديق كل واحد منها بحسب شذوذه على ما
 يصدر في علمه تأخر تلك والسر من تصور مطلق عرضي ما تحت وادعاه في الجزئية فاعلم الاشكال على
 التقاطع بين الصورة ايضا حيث انت تعلم ان جل ما ذكره في سخاشته في غاية النور والسخافة اما اولها فلان
 الصورة الذاتية كالحاصل في الذهن فتكون تحت نفس ذهني وحمل لكل ما تشبه لا يكون ولي فكيف يكون
 حمل التصديق على الصورة الذاتية كالحاصل في الذهن او لا بل يكون حمله عليه مما يشاء مستعار فاما ثانيا
 فقلت قوله فلا يميز في تلكا ومن قبيل تلكا شواذ مع انفسه في التباين النوعي بين نسان
 المطلق والسر من المطلق واما ثانيا فلان ما ذكره يستلزم ان يكون احد النوعين المتباينين ذاتيا لافراد
 النوع اما خروجه عن تلكا فليس تجري الكلام في انواع ولقول على انه حصول صورة يثيق او النطق في
 الذهن لا يمكن ان يقال حمل التصديق عليها اولى في حمل بنفس على انواع لا يمكن ان يكون اولى
 بل هو شائع متعارف واما ثانيا فلان قوله السر في غاية السخافة كما في تلكا من قبل ان الصورة
 التصورية المطلقة لو كانت عرضية لما تمكنت ان تقيم صورة تصورية بالذهن مبدءا لاكتشاف شي عليها
 مع ان الحكم بالذاتية مجرد النظر في قيامه بعبء العلم حتى الصورة بالذهن مع قطع النظر عن لوازمها وعوارضها
 فظهر ان الصورة التصورية المطلقة ذاتية لما تحتها ما انها محمولة عليها مبدءا لاكتشاف كون الصورة التصورية
 المطلقة عرضية للصورة السخافة انما كانت ذاتية بالذهن انما يقع في كانت الصورة التصورية المطلقة متعارفة
 معلوم يكون لعدم غير الصورة الخاصة في الذهن واما على تقدير كون عدم بداية عن الصورة الخاصة
 فلا معنى لكون الصورة التصورية المطلقة عرضية للصورة السخافة كما لا يخفى واما سادسا فلان ما كان
 تصور مطلق عرضيا لما تحت والتصديق ذاتيا لجزئية فلا معنى لكون تصور المطلق والتصديق المطلق
 ودين متباينين مندرجين تحت نفس واحد اعني العلم دليله ان كمال انسان والتحرك نوحان
 متباينان مندرجان تحت نفس واحد واما سادسا فلان لا يعقل كون النوع صادقا على ما تحته صفة عرضيا
 انما مستهان ان اقول ان الشا في كاشته ناش من غاية سواد الفهم والسطية ومثاله تقليد اقول
 موت بل فيهم وروية قوله وليس من ضرورة حصول الشيء انه علم ان مشهور ان حصول في الذهن
 عبارة عن التيام به والتيام بالشيء يستدعي التماسه باقام به ان قيام عبارة عن العداقة التامة
 في سادسا فلان يكون لتمامه في حصول الحركة والبرودة وغيرهما ما يمنع التماسه في الذهن به

اذ لا یمکن کون الذین عاروا بآرد عند حصول بخرارۃ البرودۃ فیہ اذ لا یمکن للحرارۃ و البارد
 ان یحصل فیہ بخرارۃ و البرودۃ و جاب عنہ اسمیہ محقق فی حاشی تجرید بان حاصل
 فی مدین ہیتۃ بخرارۃ و البرودۃ یکتابا موجودۃ بوجود علی و کون محل بخرارۃ و البرودۃ
 موجودا بہا من حکما بہا المستقلۃ بوجود بہا یعنی دون الظلی و باہلۃ فالصورۃ نہ ہیتۃ
 نہ مشی فی اللہ انہ استندۃ فی خصوصیتہ اعدا لوجودین و ان کانت مشاکرۃ فی بوزم
 ہیتۃ من حیث جی جی و ما ذکر من ہست نامہ ہو حکم الخارجی رت مشاکرۃ الوجود فی جی
 فعین بخرارۃ و البرودۃ متبع حصولہا فی الذین والذین لیس لک و اور علیہ العلماۃ
 القدوسی بان ہذا الجواب مخصوص بما اذا اذنی انقسمت ان الذین بالصفات الموجبۃ
 فی خارج کما بخرارۃ و برودۃ و مشاکرۃ لا یقلع اذۃ شہبۃ اذ لو شہب بوزم البیتۃ
 کما زوجہ و نفردۃ شہبۃ و صفات معدومات کما قتل و شہبۃ ان یقول حصلت زوجیت و نفردۃ فی الذین
 ان یکون مدین زوجۃ و فردۃ ذہنی للزوج و نفردۃ حاصل فی زوجیتہ نفردۃ نہ یحصل بالقضاء فیہ ان یکون مدین
 و مدین بالمتبع الا ما حصل فیہ انہ مستعمل لم یکن انقصی عنہ ہذا الجواب اولاً یتسمی ان یقال
 کون محل لزوجیتہ و نفردۃ موصوفا بہا من حکما بہا المستقلۃ بوجود بہا یعنی و کذا
 قضاء لزوجیتہ و نفردۃ انما بہ فی الوجود العینی دون الذین الظن اولاً و وجود فی
 لعیین لا مشاکرۃ من بوزم ہیتۃ و کذا کلام فی زاتہ و امثالہ ذلک یکن ان یقال
 کون محل زاتہ و صفات موصوف بہا من حکما بہا المستقلۃ بوجود بہا یعنی اولاً یتصور و وجود
 عینی ثم قال و الجواب انما اسم ما و شہبۃ ہو الفرق بین حصول فی الذین لقیام
 بہ فاق حصول شئی فی مدین یوجب القیام الذین بہ کما ان حصول شئی
 فی امکان یوجب القیام امکان بہ و کذا حصول فی الزمان باحصل فیہ و انما
 موجب القیام شئی فی مدین بہ قیامہ بہ لا حصول فیہ و ہذا ما شہبۃ اشئی بخرارۃ و
 برودۃ و لزوجیتہ و نفردۃ و لا تشع و مشاکرۃ انما ہی حاصلۃ فیہ لاقامتہ بہ فہم جیب
 القیام الذین بہا و انما کانت قوجب القیام الذین بہا ان لو کانت قائمۃ بہ
 و لیس لک و اور و علیہ بعض المدققین بان حصول شئی فی الذین عند ہم نفس حصول

فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الذي يتم استعداده على بساطة النفس
بساطة هي محل فيها حيث قالوا النفس تعمل بسبب الذي لا جز له كوجوده في النفس فيجب
ان لا يكون مقتضاها في وقت واحد انقسامها بكونها اصل فيها ولو كان الحصول في الزمان
من قبيل حصول شيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستعداد لان وجوده ما قال الا ترى
اذا شئ من هذه الشئ في وقت واحد على هذا الاستعداد بان الوجود في الزمان ليس
بالسواء في الزمان وفي محايه حتى يميز من انقسام النفس انقسامها هو حاصل فيها
فما ذكره ليس بسبب على العلامة التي هي علم القول بان الله تعالى بالذات خير حاصل فيه الحصول
في الزمان من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان لا يحصل توجيها كماله في وقت واحد
ان الحصول في الزمان عبارة عن الحصول فيه وبهذا الظاهر ان يقال الشايع في بعض رسائله
ان العلم بيننا ليس علم الحصول في الزمان نفس الحصول فيه وتأييد يستدل بهم على بساطة
نفس بساطة ما هو حاصل في قبيل كماله في الزمان كماله في الزمان ما هو حاصل فيه ما هو حاصل فيه
مسألة من قبيل هذا في سبب على سبب تكلف مستغنى عنه وحق ما قيل انه لا يمكن
ان يكون الشيء حصول في الزمان على حصوله في الزمان والمكان بل وجود الشيء وحصوله
في الزمان لا معنى له سوى قيامه بكنهه بسبب ما في جسمه والية مفهومه ان حصل في الزمان
اذا لم يكن في مكان يكون في مكان نفسه لا شك في المكان تصور ابعاض منه اذ من جسمه فيلزم صحة
كونه في مكانه في الزمان ايضا اذ الخارج والذهن كلاهما لا يكونان طريقين حقيقيين في اختلاف
حكم الشيء في قيامه بكونه ولا يغيره بحدوثه في الزمان فلو لم يكن مفهومه بسبب ما هو حاصل فيه
وعرفنا به في الزمان كونه الشيء في وجوده لا يسل في كتابته وفي وجوده غير ابعاضه فانما
فيه وما يتوقف العقل عند وجوده في الزمان في جوارحه والما كونه لا كونه في الزمان كما في وجوده
الذي وقته بالانتماء في الوجود لا يسل في كتابته ان يرتب في بساطة قوله قبل ذلك
انه يعني ان المراد بالانتماء في الوجود الظلي الذي لا يرتب عليه آثاره هو غير انقسام الذي
هو وجود ابعاضه ويرتب عليه آثاره بحدوثه في الوجود الظلي لا يرتب عليه آثاره هو وجود
صلي لا يرتب عليه آثاره في الزمان ان يرتب عليه آثاره في الوجود الظلي لا يرتب عليه آثاره

[illegible]

[illegible]

وحقها بها، لئلا تكون مستغنية عنها، بل هي محتاجة اليها كما لا يخفى من أمثال ما قلناه من أن
 أو عجيب جداً، بل هذا كماله من السواد، من كل في موضوع فليس إلا أن يكون
 عرضاً، أي المدعى أن يكون وجوده عرضاً، وإما ما يشعر به كلامه من كون حله حلاً عن وجوده
 إلا أن سأل في هذا، هل قطعاً كما عرفنا من قبل، ولذا في قوله في ذكرنا من سألنا سألنا
 يتركه، لأن طبيعة الصورة كجسمية، والذاتية غير متفرقة في المادة، كما تستقر في اختصاصها
 قد يكون أعلاها من طلبة صورة متناهية، ولم يرد من السواد جسمية، وبنوعيته بحسب طبيعة
 مقولة، فهو ذو تلك الصورة، أو حقيقة في حسن، أمثال الرواية، ولكن على سادست، الحقيقة
 وكنهه، في مقولات، مثل صاحب المقولات، قوله، كما انحصر العلم، قال بعض
 المدققين، أن المقول العرضية، الصورة، الجوهرية، منان، كحصر العرض في مقولات، التي لا
 لمقولات، اجناس، غاية، قبا، بالذات، وواجب عنه، بوجهين، الأول، أن مرادهم، حصر العرض
 الموجود في الخارج، وذا، هو، بان، الحاشية، وغيرها، من المقولات، نسبت، ليست، بوجوده
 في الخارج، والثاني، أن مرادهم، حصر العرض، الموجود في نفس الذات، والموجود فيها، هي
 امرات، الحقيقة، العلمية، والحقيقة، أي، صفة، في، الذهن، من حيث، هي، أصل، منها، رتبة، في مقولة
 ما، في مقولة، كيف، وإن، في مقولة، أخرى، من مقولة، الجوهرية، غير، بالذات، الحقيقة، أي، صفة
 في الذهن، من حيث، أنها، كقوله، بالعرض، لذهنية، بان، يكون، التسمية، وأقلاً، والقيود، خارجاً
 وبان، يكون، كل، منها، داخل، أي، التركيب، من، المعارض، والعروض، فلا شك، أنها، من، الاعتبارات
 الذاتية، وليس، لها، وجود، في نفس، المراد، كان، هو، عليه، أن، يحصل، بالذات، الشئ، في، تبيات
 منها، أن، علم، الجوهرية، عرض، أي، فان، مناط، الجوهرية، وجود، الشئ، هي، في موضوع
 ومناه، العرضية، وجود، بالفعل، في موضوع، فيمكن، اجتماعها، في الصورة، لذهنية، لأنها، موجودة
 بالفعل، في موضوع، وموجود، في الخارج، لا في موضوع، والعرض، منقسم، في المقولات، متناهية
 للجوهرية، أن، المنقسم، في، المتناهي، منان، وأما، قد، سلمت، من، الحقيقة، العلمية، كيف، والحقيقة
 فاصلة، في، لذهن، مندرج، في، إحدى، المقولات، فهي، عرض، قطعاً، لصدق، رسمه، عليه، فلا بد
 من، ندرج، في، مقولة، من مقولات، العرض، فلا يمكن، أن، تكون، جوهرية، في، من، الجوهرية

«عرضية فداشخص عن الايراد باب عند شراح اتباعا لصاحب القضاة بان يحتمل في المقولات
 المتع انما هو العرض الذي يكون عرضا بحسب طبيعة الامر من الذي يكون عرضا بحسب الشخصية
 الجبرية والنوعية وحاشا انكار كون الصورة العقلية حقا بحسب الطبيعة ولا يخفى ان يكون عرضا بحسب الشخصية
 وقال الشارح في بعض رسائله استقر عليه اي اهل التحقيق بان الصورة العقلية للجوهر القائمة بذاته
 ليست عرضا وطبيعية فاعلم ان العرض هو الذي بحسب نفسه وطبيعته امر به حيث بها تقر. ووجب ان
 في موضوعه والجوهر الذي هو متساو له هو الذي بحسب نفسه ومهية من حيث هي بها تقر. ووجب
 كان لا في موضوعه فالقيام بالحسب الشخصية دون مهية امر به لا يتا في الجبرية ولا التجزئ الشخصية
 فلا يصح ان العرض على تلك الصورة فلا يخلو الحصر في كل امره في هذا الكلام ان يكون الصورة العقلية
 القائمة بذاته من عرضا وانت تعلم ان كلامه مع كونها متماثلة في مضمين متماثلين كما هو في غاية السواء لا يستلزم
 اما الاول فلا يجرده والعرض بان موجود في شيء لا يكون متماثلا مع كون امره من امره في واداد بالشيء في توهم
 موجود في شيء متماثل المتوهم قدمت شيئا قبل ان يوجد فيه ذلك الموجود. وشرروا به عن الصورة
 الموجود في المادة او المادة تتصل بشيء بالفعل دون الصورة في الموضوع هو الذي اذا قيس الى اهل
 فيه لا يكون متماثلا من حيث مهية بل كونه متماثل الذات قبل وجود ذلك الشيء فيه في القياس
 الصورة الجبرية والنوعية ليست موضوعا فيها ليست متماثلة الذات قبل وجود الصورة فيها قال الشيخ
 في قاطع خبره ان الشارح في هذا يقول ان الموجود في شيء اي شيء متماثل المتوهم قدمت شيئا دون
 هو فيه وفيه ان كان فرما من حال امره في الموضوع وبين ذلك الصورة في المادة فان الصورة
 هي الامر الذي يحسن غاية موجود بالفعل ومما ليس بشيء بالفعل ان الصورة وهي اصل ان اصل كان
 متماثل من جهة ان نفس ذاته يعني مادة وحالة صورة وان لم يكن متماثلا في مهية الحال. فلا يلزم منه
 ان كان محتاج الى محسوس المخلوق ومهية الى المحل المخصوص في المحل يسمى موضوعا وحالة عرضا وبالحكمة الفرق
 بين العرض والصورة بان العرض نفس طبيعة متماثل في المحل والصورة بطبيعتها غير متماثلة في
 الية بحسب خصوصية شخصيتها. وان الطبيعة العرضية المطلقة محتاجة الى المحل المطلق وانما هذه الاس
 لخاص بخلاف الصورة في بابا طبيعتها لا تحتاج الى المحل. وهذا هو الفياض المشهور في كتبهم مسطور على انهم
 المذكور مع مستبعد ذلك كنه توهم الشارح ان الصورة العاقلية حقا بحسب مهية الشخصية وجوهر بحسب طبيعتها

المرسله فانها كما انها متناهية في المحل بحسب الميوية الشخصية لك هي محتاجة اليه بحسب صحتها المرسله في
 واما الصورة الجبريه والنوعية فاما احتياجها الى المحل في حواضنها الشخصية وبما تستغنيان عنه بحسب
 طبيعتها المرسله فلا معنى كونها برغمين بحسب ميويتها الشخصية على انها عالتيان في المحل المتمكن ايهاا بطلان
 الصورة العقلية في هذه الحالة في محل يستغني عنها كذا من عدمها على الاثر في اشياء متخافه فلا يجرى على من في مسكة لان الصورة عقلية فاعلم ان
 لو تمكنت في الكائنات جوهرية فيكون صورة العقلية برغمية فاعلم ان من جوهرية فيكون الكائن في محل يستغني عنه جوهرية فيكون الكائن
 فاعلم انفسها من حصولها في الازمان من محاسبته في كل دليل في ذلك في تلك الرسالة التي قلنا عنها كذا في اجناس بحسب
 العدد من تشيخي ان يحصل في احدى نفس لقيام به وليس من ضرورة حصول اشئ في الزمان الكائن
 لكن تشيخيهم ويوكل فاعلم ان الشار كيف يتجه في قوله ولا يبالى بقاءه في مقارنه وما ينبغي ان يعلم ان
 حصر الاعراض في المقولات المتبع كما هو المشهور ليس صحيح لان الوجود وغيره من الامور العامة اعراض
 كما نفس عليه شئ في تعليلات حيث قدس وجود الاعراض في نفسها بوجودها في الاعراض سوي لعرض
 ان الذي هو الوجود في وجوده مع نونه في نفسه عند عدمه ليس بمبدع تحت مقولة وكذا لا مكان في شئ من الامور
 العامة اعراض مع عدمه في نفسه تحت مقولة وتاويل كلام الشيخ بان مراده بالعرض هو العارض مطلقا بمعنى
 المشهور قد بل هو كذا من عن بعض المدققين بين جهل ان الاستثناء على هذا الصيغة مطلقا ويدا بسلفه
 السليمة كل ما على انه قريب في قيام الامور العامة بموضوحاتها في انتمزجها في كون عراض مع عدم
 اندراجها تحت مقولة من المقولات كونهما بسببها عقلية والنسب بان القيام المأخوذ في تعريف العرض
 هو القيام لانفسها في غاية سقوط ويلزم ج خروج مقولة المقادير وسائر المقولات النسبية والكيفية
 الانتمزجية وانكم منفصل من الاعراض كما لا يخفى قوله وما قيل في ان قال في الكاشية فاعلم ان العلم هو
 مجموع العارض والمعرض والعلوم هو المعارض فقط وذلك لمجموع امر شاري ليس بوجود في نفس
 الامر ويرد عليه ان العلم صفة حقيقية لا اعتبارية لا ياتي ترتب عليها الاثار فهو موجود خارجي يتصف به الذين
 الصانع انفسا في الصورة العقلية هي المكتشفة بالعارض الذي يفتي وحي شخص ذو معنى موجود في نفس الامر
 من مقولة الكيف حقيقة عن القامدين بحصول تشيخي وانشال وسامحة عند العالمين بحصول انشال
 بانفسها في ان من تابعة معلوم في البينة ان كان جوهرية فيكون كان في انفسها فاعلم ان
 اعلم ان ان قال في الكاشية من قوله فاعلم ان ليس فاعلم الجواب من حاصل الجواب ان الصورة

ان الصورة، قائمة بالذاتين لها اعتباران الاول اعتبارا متفرقا بالحوادث الذهنية واعتبارا متصفا مع قطع النظر
 عن الاقتران بالعوارض الذهنية فالصورة بار اعتبارا اول بها وجودا بطلي مشارا لتضاف به جويا باعتبار ان
 وجود في نفسها ليس مشارا لتضاف فهو من قبيل وجودا شئ لنفسه فلهذا لا تحصل في الذهن من حيث قيامها به
 واقترانها بالحوادث الذهنية وان كان وجودا من قبيل وجودا شئ لغيره لكنه لا يوجب اتصاف الذهن به حررا
 لان مناط الاتصاف بالحرارة وجودا من حيث هي على ان يكون لغيره وباجل مناط الاتصاف ان يكون الوصف
 من حيث هو مجرد عن العوارض والاشتمالات موجودة لغيره قال الشارح في حواشي شرح المواقف
 والسرفيات ان اخذ كائنات حادثة من حيث هي من حيث اقترانها بالحوادث فاعلم ان ما قامت به نفس غير
 رادوا الجواب ليس بشئ مانع ان يكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو لغيره وان يكون
 الوصف من حيث هو مجردا عن الاشتمالات موجود لغيره ولهذا لا يلزم من وجود لهية المجردة ولو صح
 ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بحكم اتصافها بها اذ ليس لوجودها مبيها المجردة وان رادوا
 ان اتصاف بوجوده طبيعة الوصف ولو وجد فرد منها لغيره فكذلك يستحق في وجود الحرارة من حيث الاتصاف بالحوادث
 الذهنية للذهن ايضا فلا معنى لعدم الاتصاف وبالمجدة اذ كانت الحرارة من حيث اتصافها بالحوادث الذهنية
 موجودة للذهن كانت الحرارة من حيث هي ايضه موجودة ولو حلول الفسرد يستلزم حلول الطبيعة بالية
 حلول الحوادث وان حلول الطبيعة فيلزم اتصاف الذهن لطبيعة الحرارة وبها معنى ما قال بعض الحكماء ان
 قيام شئ بشئ يستلزم شئ يتعلق الشاعته بها وهذا يتعلق الشاعته مستلزم لتصدق المشتق فان كان
 بين الحرارة والذهن لتعلق نعت لزوم كون الذهن حار او اقله قيام اصلا لا يجب عن حمل الايراد لبعض
 الحكماء بعد تبيين اثنين الاول انه يقال ان مفهوم المشتق ما قام به مبدئ وليس المعنى بالقيام ان انفسهم
 وان بعض حمل المشتقات التي مبدئها انتزاعي بل المعنى اعم مما يشهدا والثاني انه ليس يحمل كل مشتق كلفي
 كل نحو من الانضمام او المشتق بل كل مشتق نحو خاص من الانضمام او الانتزاع لا يحمل ذلك بل انما
 التوافق لا يحمل على ما ينتزع عنه، الفوقية على النحو المنفرد في موضوعه وفرض قيام مع الفوقية
 بمركز العالم وان كان سميلا لا يصح حمل الفوق عليه والسرفية ان الفوقية من العوارض بحسب المعين
 للمباديات وانها لا تكون صفة شئ اياها كون موصوفها بحيث لو قيس الى جسامان لم يكن اقرب من سطح
 الاسفل بالنسبة اليه في يصح الانتزاعي ثم عقد الحكم ولا نسلم ان الفوق ما قام به الفوقية في نحو كان بل ما

على نحو خاص وبالحكمة اخذ بعض الخصوصيات في بعض المشتقات وبعض الخصوصيات التي هي في بعض
 بغيرها او تمام معنى السبب. يعني فلا بد من اقل المشتقات يمكن ان يلزم كل المشتق النحوي قانون يختلف احكام
 من حيثيات تلك النماذج من حيثها. يعني ان يكون لغاها العرشييات باطنها بعض النماذج وان بعض النصوص
 بالمراد من قيمها السببية او غير ذلك. يعني لا يكون موصوفه في شيء يتبع من غير مفهوم الاطلاق
 وكيفية القيمة وكذا جازوا ممتدا تمام به الاستدلال والحرارة في نحو قيام الاراديات العينية لا مطلق لتبنيها في كل
 في هذا النحو من التبيين خصوصية وفي ذلك نحو خصوصية اخرى من حيثها اكل دون ان تتركها في هذا النحو
 بوجوب بعض الشيء. اقل فانه يمكن ان يقال ان هذا من ذواتها فيكون لا بد ان يقال ان هذا من
 ممتدان ايير بها المعنى العرفي ولو ان هذا معنى لساوي المعنى. المستفاد من قولنا هذا ذو طبيعة لا مستفاد واللات
 فسلم تصديق كمن لا يوجب ان يعبر عنه من معنى او ممتدان في خارجا عن جيزا من سلكات او اطلاق في حيز من
 فانه من ان الممتنع الخارج عن حيزا من سلكات هو بالمتبع لا المتتابع منه وفس عليه ان هذا الاستدلال
 وغيرها انتهى. وفي هذا الحكم من منظور فيه ان هذا بعض اعلام ان حصول الحرارة والانتاج ونحوها مسلم عندنا
 بالوجود الذي لا يفيد من حصول اشتقاق من غير ذلك. يعني لا يوجب كل مشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي
 مشتق ما يترتب عليه ان هذا المشتق هو بالمراد والموجب كل هذا المفهوم انما هو قوام لمبدوء في ذلك الحصول و
 لا يقتضيه من حيث عن صحة كل مشتق في بعض النماذج. لا يقتضيه انما ان عن الحكم في مشتقات ما هو مستحيل القول
 فانه لا يمكن ان يكون له ما لا يصدق مشتقات كما لا يمكن ان يكون له ما لا يصدق في الاسود واما اسود لا مشتق
 يكون كجسم. يعني من هو اسود على ما ذكره في كل في الجسم ان اسود بيان في يختص به اختصاصا ما اعتادوا به
 الحكم في بعض مع ان هذا مستفاد من قول ان قيام هو في موجب كل مشتق فانه قوام لم ما يوجب كل مشتق انما هو علم في
 انما هو مستفاد من قول ان هذا حاصل فيه الحرارة واما معنى الزوج والفردي ما حصل فيه الزوجية و
 الفردي في انما هو مستفاد من قول ان هذا التفسير بل معناه. مران بعد ان لبيات في غايتها بحيث هو في
 وتوزيع الكلام في هذا ان مناط صدق مشتق على شيء. انما هو في نفس ان مراد قيام مبدوء في اشتقاق كذا هو
 ما لا يمكن ان ذلك غير مراد فان قوام مبدوء في اشتقاق في معناه ان يقال مثلا لا اسود. تحصل فيه الاسود
 وان لم يتم به كما لم يوجد لواجب والممكن ولذا في هذا فان مبدوء في اشتقاق امور عقلية يتوزعها العقل عليها
 بغير من التحليل فلا يتبع لتفسير الزوج والفردي بما حصل فيه الزوجية والفردي في تفسير كذا بما حصل

فيها الخرافة وذاك ان مناط صدق الشئ على شئ اتحادهما في نفس الامر لا يلزم صدق الزوج عليه ان
 تمام به الزوجية واورده عليه المحقق الدواني بان القيام اختصاصا له تحت فكيف لا يلزم من قيامها به كونه
 زوجا وفردا بل هذا الكلام باطل لا يلزم من قيام السواد والسبيل بالجميع كونه اثنين وسودا حجاب
 عنه مع صرحه بان استلزام قيامه بالاختصاص لناحت ثانيا السرعة بتوسط الحركة قائمة به جسم وبيت
 بوضعه وسفاته ضرورة قنمته باليعول وليست نقشا به بل بمعنى عاودا عند بعضهم واجتماع كنه به سودا
 ليس عليه ذلك وما يكون نظيره لو لم يكن جسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتجه مع الله بين الزوج فيها
 بل لشيء واحد به سرعة متحدة مع الاسود في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك لصدق السرى
 عليه لينة الحنفية ودواني بان ندفع المنع والسند ظاهر بان المراد من القيام به قيام من غيره وسنده
 كما هو مقتضى قوله سرعة بالجميع بالتوسط كما اعترف به في المنع وسنده مندفان وقوله بل بالمعنى كقول
 عنه بعضهم انما يتجه ارجع الى اختصاصه تحت تفسير القيام ولم يحضر التعريف بالاعادة بتوقف المذهب على
 كونه لتفسيره بل ينبغي تصديقه عليه كقولك في صدقه عليها على القيام بل واسطة وان التعريف بالاعادة
 عن المتخصصين قد وسدنا المخرجات للفتنة كما يقال سعدية بنب وتيم قبيلة من العرب ثم قال بل صدق
 بشتق على شئ تمام به وان بل لا معنى له في حلية له اتحادا فبعل ان اتحادا لصدق غير مستقيمة على انه
 يبقى الكلام في مناط الاتحاد ولا به في حمة مادة شبيهة من بيان الفرق بين قيام السواد وقيام الزوجية به
 التبيين ان الاول سبيل للاتحاد وان الثاني واورده عليه مع صرحه بان قوله لا يشترط للصدق عليه الاتحاد وسنده
 غير مسلم بان الصدق هو كمال الشئ متقاربا في له بين مع الاتحاد في نفس الامر كما ان يكون معناه والاتحاد
 وكون الاتحاد مناطا للكل جلي من شئ ففي منظر الاتحاد قد يكون ذات شئ من غير حلة كما في قولك له لينة
 اربعة اوت سلكه كذا في قولك له لينة زوج وقد يكون مرادفكم في قولك الماء حار فان الاتحاد مع غيره
 تمام قوله لا يشترط الفرق بين قيام السواد به جميعه ونفسه ان ما حصل من الزوجية به
 في الذين ليس به به هناك بل هو هناك علم به اوله لا يشترط الذين به زوجية به تصف باعهم بها وبهم
 تمام به سودا ليس نظيره ذلك وانما يكون نظيره ذلك بكون جسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتجه
 له بين مع الزوجية فيها بل نظيره بحكم تمام به سرعة الغير المسبوقة مع السرى في نفس الامر ومن البين لا يلزم
 من ذلك لصدق السرى عليه قد حاكم استنادا لعلامة في له بين الخريجين وقال الانصاف على نوعين

رول الاوصاف لاشتمالها في الاوصاف المتزاعية والاولى صان في النوع الاول موجودة بوجودها
 وجود الموصوفات بل ذات الوصف في النوع الثاني بل ليس الوجود في النوع الثاني في الموصوفات
 بحيث يصح انتزاع الوصف عنها فهاك وجود واحد هو وجود الموصوفات ان ان هذا الوجود يشب بالعرض
 الى الوصف فيقال ان الانتزاعات موجودة بوجودها مناشيها وليس معناه ان الانتزاعات موجودة
 حقيقة وبالذات بوجودها مناشيها فان هذا الوجود واحد فيستحيل ان يوجد به موجودان بالذات فان الوجود
 يختلف ويتعدد باختلاف الصفات اليه وتعدد ومقتد فلا يكون الانتزاعات موجودة بوجودها مناشيها
 بل بوجودها مناشيها فلا يكون انتزاعات لمعنى قيام الاوصاف الا انما هي موصوفاتها انما موجودة
 في موصوفاتها بوجودها مناشيها لموصوفات ومعنى قيام الوصف في الانتزاعات بموصوفاتها ليس ذلك بل
 عبارة عن صحة انتزاعها من موصوفاتها فليس لها بالحقبة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام بها كبحر
 قيام عبارة عن نوال الوجود في الاوصاف المتزاعية في الموصوفات لا بالوصاف واذ كانت
 فاعلم ان المشتقات ايضا على نحو الاول المشتق الذي مبدؤه وصف الضامى كالا سود والثاني المشتق
 الذي مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك في ان الصدق انما هو الثاني منه على شئ ليس بنوعه بقيام مبدؤه اذ
 قيام مبدؤه بموصوفه حقيقة وصدق انتزاع الاول منه على شئ فانه منوط بقيام مبدؤه المستحق به فصدق
 بمشتق على شئ غير مستلزم لقيام مبدؤه الاستحقاق به بل انما ذلك في صدق انتزاعه من فاروق ليس
 حاصل فيه الزوجية وانما قامت الزوجية بل هو ما يعبر عنه بحقت فلا يلزم من قيام الزوجية بان يكون
 فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة عن انتزاعها من انما هي مستلزم لقيام مبدؤه
 اي مشتق كان بل مشتق من المبادي الانتزاعية انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه
 تلك المبادي نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انما هو زوجية بمعنى انه موصوفه لا معنى له زوج منقسم بين
 لانه ليس مصحها انتزاع الزوجية منه وقيل من عدم لزوم صدق الزوج على الذهن من حصول الزوجية
 فيه وقيامها على عدم لزوم صدق الابيض والسود على كسب من قيام الابيض والسود به قيس مع انما
 لان الابيض والسود مشتقان من مبدئين انما مبدئين فمناط صدقهما على الشئ قيام ذينك المبدئين به
 بخلاف الزوج وبالكلمة المشتقات مفاهيم انتزاعية ومناشي انتزاعها اذ ذات الموصوفات من حيث انها
 بحيث يصح انتزاع مبادي الاشتقاق عنها اذ هي من حيث انما هي مبادي الاشتقاق اليها فصدق

المشتق مطلقا هو ان يصح انتزاع منبوبات مشتقة منه سواء كان تحت انتزاع تلك المفبوبات بالنظام شي
او فمرد الصدر بالتحاد الذي جعله مناخا لصدق المشتق ليس ما يساوق الصدق بل هو در مرصع لا شتر
المفهوم المشتق بذك كلاس الشرف ورشي على المنصف وقتة وثنائه قال ان من بعد التفتيش او قال بعض
مشرع اراد بانظرة رابطي الاتحاد على المعروضات وليس الاتحاد بينهما في الوجود كنعيم
بل الاتحاد اخلو في كمان العنصر النسبة الى معروض بل كمان في عرضين قائمين بمعروض واحد كانهما
والتجيب يصل الكلام ان من الواجبات ان بعد حصول الصورة في المذمب يصل للاحاطة في المذمب بعبر
عنها بالفارسية بدئت وفي العسرية بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخصها كمان السراج اذ دخلت
في دور منظمة تقرر بها الوجود فالسراج كالصورة والضمير القائم بتلك الوجود بمنزلة كماله الوجودية والفرق
بين صورتين ان الضمير قائم بالسراج واحد وكليهما والحالة انما قامت بالذمب فقط والصورة واسطة في
الثبوت لها على نحو ما يكون الاقصاء في اية اسطة فقط وقد حققت في مقام ان نشاطا على مطلقا مسياتي
العرضيات على المحلول فتنا دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض المعروض
جوهه والعارض كيف فكيف لاقي ونم تيسورا محمول منها يروى مدي سمعه بالتحاد على التحقيق وان كان قد بر
عباراتهم مشهرا الاتحاد والوجود فاذا وجد حذقة اهلوس بين الشيشين بان يكون احدهما مالا في الآخر ويكون كلاما
حاليين في امثبات تحقق الحمل والوجود بينهما هو اشتق الاخير فان الصورة والحالة كل منهما قائمتان بالذمب من
لا يروى عليه ما يروى على بطلانها بان تلك الحالة ان كانت منصفة قائما ان تقوم بالصورة فكون عامة حقيقة لان
نشاط حمل المشتق قيام اميد واما ان تكون قائمة بالذمب فاما تكون محمولة على الصورة ولا تكون عرضيا هسا
في ناخنتا الشق الثاني ونقول عليها على الصورة كحل لصاعك على المستجيب بكلامه وفي هذا الكلام اختلال
من وجه اما ان تكون نشاطا كحل هو محلول باطل قطعاً لانهم قد نقوا على ان يصح الحمل ومعاره الاتحاد
الموضوع والمحمل هوية وجودا في حاق الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره وتنفيرها بحيث
لولا حظ العقل منير بينهما وتغني بان هذا غير وراك فلا بد في الحمل من اتحاد الموضوع والمحمل مع قطع النظر عن نشاط
الذمب واعتباره وظاهر ان المحمول الموطاق لا يعمل في موضوعه والاصح ان يعمل عليه بواسطة في نمازعم
من ان نشاطا كحل هو محلول باطل قطعاً ومع هذا لا يصح ما قال لوجبا لكلامه لمص ميسير في سياقي
بان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود الثاني ان ما قال فان المعروض قد يوجد اول يصح دليل على ما توهمه

لا يتحقق له بمشأته فلا يكون الامر لا يتزعم مبدء الانكشاف. اذ معنى ان مشأته انما مشأته انكشاف فيكون انكشاف
 الانكشاف حقيقة مشأته انما انما كانت هي الصورة فيزم كون الصورة على حقيقة وان كانت صفة اخرى بحري
 الكلام فيها حتى يثبت ان الامر لا يتطابق ويطبق ان كل ماص فتحل عما قال صاحب الاقرب المبين في بعض كتب
 ان التصور والتقدير نوعان فالتقدير من التشكل الذي وعاءات اذ احييتان للنفس المعقدة بتبنيات لا يتحقق
 التوحيده والعلم الذي هو عين ومعلوم معنى الصورة على عليه فان الصورة هي الصلة بالانطباق بما هي في جوهريته
 هي لمعلوم الذات هي منسوبة في بوجه ما تعلق بعلم معنى الصورة. الصلة. تمام العلم الحق نفس وجوده بالنسبة
 المتعلق بباريه عند ما انما لا يكون نفس بشي رضى بذات يكون. علم عبارة من الوجود الانشائي للصورة والمعتبر
 عنه بافانته انما لا يكون. انما هو الوجود الانشائي بما معنى. انما هو الوجود الانشائي لا سيما الوجود يكون
 متفقه بالشيء كما لا يميز. انما هو التصور والتقدير نوعان كما لا يخفى. واما ان شارج التجريد فيذهب الى ان
 العلم حالة متحركة لا صورة. واما انما انما في حيث قال بعد ما فرق بين الحصول في الذهن والقيام به
 بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب القهاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب القهاف المكان
 به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب القهاف الزمان بالحاصل فيه انما هو يوجب القهاف شيء بشي هو تميز
 به بالحصول فيه وبهذا التحقيق يندفع شكك قوي يدعى القائلين بحصول الاشياء بالانفس. انما هو الوجود الانشائي
 في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا. واما وجه في الذهن فانما العلم يتبين ان بهنا امرين احدهما موجود في الذهن
 وهو معلوم كلي وجوه. على مفهوم الحيوان. والامر بالوجود هو حقيقة اذ اوجدت في الخارج كانت في موضوع وشا بينهما
 موجود في الخارج وهو علم جزئي. وعن فعل حقيقة. القائلين بالشيء والاشكال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
 الذي مشجوق. انما هو ان الامر بالوجود في الذهن على هذه الطريقة. انما هو مفهوم الحيوان وهو كلي
 وهو مفهوم واما موجود في الخارج هو مفهوم الحيوان. انما هو ان الامر بالوجود في الذهن على هذه الطريقة. انما هو مفهوم الحيوان وهو كلي
 انما هو مفهوم واما موجود في الخارج هو مفهوم الحيوان. انما هو ان الامر بالوجود في الذهن على هذه الطريقة. انما هو مفهوم الحيوان وهو كلي
 انما هو مفهوم واما موجود في الخارج هو مفهوم الحيوان. انما هو ان الامر بالوجود في الذهن على هذه الطريقة. انما هو مفهوم الحيوان وهو كلي

كلامه وقول في الحاشية المنبهة يقال مراراً فاجاز الاشكال على ثبات هذه الكيفية النفسانية ولا دخل فيه
 بغير من القيام، يحصل لنا لقول ذاته بغير من قيام وانما كان اشكالاً هو ردوه
 ان الموجود في الخارج الذي هو علمه وعقله من الكيفيات النفسانية ما هو قديم غير منقطع ان ليس بهنا على يد
 التقدير لا مقبوضه المحبوبة. لقدى هو حاصل في الذهن وهذه الكيفية النفسانية متى هي العلم بهنا حاصله في
 الذهن وكما بما موجودات في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اذا فاق بين الحصول والتقدير
 نقول هذه الكيفية النفسانية مستحصلة في الذهن حتى يكون موجوده في الذهن بل قائمة بالذهن وموجوده
 في الخارج وهو. وعليه المحقق امدق في تارة بان وجوده مراد في الخارج ثم نقسم النفس به في
 الخارج مسلم ولا يبرهن منه وجوده فيه كما تقرروا جاب عنه معاصره به لو كان النفس في الخارج متصفاً بما امر
 معدوم فيه لازم وجوده في الخارج بدون طرفها وهو مقتضى ان النسبة حيث تكون فرع طرفها وثبوت شيء
 آخر كما ان فرع مثبت له كذا فرع للثابت ونشأ الاشتباه انه يصح في عليها انها سالمة في الخارج فمستحب
 تعامل ان مناط ذلك قيام العلم بها والقسم فيها فيه لما لم يكن معلوم وجوده خارجي حكم بان الاتصاف سنة
 الخارج بدون الصفة فيه وليس كذلك لما من ان مناط صدق المشتق على شيء اتحادها في نفس ما مراد
 به الاشتقاق به مناط صدق العالم على النفس اتحادها فيه لا قيام العلم بها فيه واجاب عنه تحقيق
 بما لا يرجع محصله الى حائل ولعل الحق ما فاد بعض الاشكال ان كان مراد بالاتصاف الخارجى بالاتصاف
 بوجه يترتب عليه آثاره الخارجية فهو تسليم نكاح الامر الثاني موجود في الخارج ضرورة ان خارجية الاتصاف
 بدون خارجية الوصف بهذا المعنى غير معقول وان اراد ان اتصافها به ليس متوطناً بوجود الموصوف في
 الذهن فيرو عليه ان اتصاف النفس بالعلم اتصاف خارجي بالمعنى المتعارف ضرورة ان آثار العلم يترتب
 عليه ليس لوجوده الخارجي الا ما يترتب عليه آثاره وتارة بان هذا التامم بالذهن ان كان مغايراً للامر للعلوم
 بالمهية كما يدل عليه بما هو كماله فهو بعينه النفس باسطق وامثال وان كان متحد فيها عاداً اشكالاً لا دون هو
 لزوم اتصاف الذهن بالعلم متغايراً عنه قطعي والاشكال الثاني ان هذه ضرورة ان ما يتحد مع وجوده في المية
 ما يكون كنهه اعميه فان قيل لكل شيء لا يترتب بمقتضى المية نفسها في الذهن بل على طريق المجاز ونحن
 نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترق قلنا فلا بد من اثبات امر مغاير بالمهية للامر المعوم ووجه فرط
 القضاة وهذا الايراد ليس بشيء لا لما قال معاصره انما لا نسلم ان التامم بالذهن ان كان مغايراً للامر للعلوم

بالمهية كان ذلك بعينه قولاً بالشيء والمثال فان حصول مهية الشيء في الذهن العلم من ان شيء فيه على ما كان وينسب
 فيه الى مهية اخرى حتى كان شيء واحد بحيث ذ وجه في الخارج كان مهية واحدة في الذهن صار مهية اخرى مقدم
 موجود على المهية في نفس الامر بخلاف الشيء فانه ليس ذلك الشيء بل مثله حتى لو فرض وجود ذلك الشيء في الذهن
 لم يكن عين الشيء ولو فرض وجود الشيء في الخارج لم يكن بعينه فافترقا ويعلم من هذا ان العلم في الذهن المعاصر
 للمعلوم بالمهية هو نفس هذا المعلوم فانه في جميع مهية وفي الذهن مهية اخرى فلهذا يتبين ان اثبات وجوده متأخر
 للمعلوم في الذهن وذلك لما عرفت فيما سبق من انقلاب المهية غير معقولة بل معقولة من ان ثبات ان يطلب
 المادة من صورة اخرى او المعروف من صفة الى صفة اخرى كما حققه المحقق له والى في حواشيه المجدي في
 على سبب التجريد بان شائع التجريد ليس قائلاً بقدر المهية باختلاف الوجود فلا يصح ما ذكره في بابها لكونه من حيث
 ان هذا لا يمتنع لمعده بالمهية وليس شجراً فان شيئاً هو مثله المحكي اياه كالصورة المنطبقة في امرأة
 بالقياس الى ذي الصورة وليست بده. بعد ذلك بل هي صفة نفسانية كالشيء في غيره ما بهازات تعطف
 بالمعوم. فاعلمون بالشيء والمثال ايضاً لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم في المثال المغايرة لا يشباع واما شائع
 فما هي متعاقبة وليس كل امر مغاير للمعلوم شجراً في سرفه انما قد علمت ان فيما سبق ان ثبات العلمين بالشيء والمثال
 صرحوا بان العلم من مقولة وكيف وشيء على شيء لا يلزم ان يكون كينافته كرو. حتر من معاصر المحقق الدواني
 على شائع التجريد بان ما ذكره في الحقيقة جمع بين حصول المهية وشجراً معاني الذهن مع انه قال معترضاً على المحقق
 الدواني حيث حتر من على شائع التجريد بان هذا قائم بالذهن ان كان مغايراً للمعلوم بالمهية كما بين عليه
 نظراً كلاً من هو بعينه يقول بالشيء والمثال باننا لا نسلم ان قائم بالذهن ان كان قائماً بالمعوم بالمهية كما
 ذلك بعينه قولاً بالشيء والمثال لكن شعير يوكل وزيم وقد سلم بعض الامام قد كونه جماعين المذهبين وقولاً فيك
 في كونه جماعين المذهبين لكن لا قباحت فيه عند دلالة الدليل وفيه انه منى على زعمه ان المراد بالشيء الحالة الوجودية
 مغايرة للصورة وقد عرفت ان الامر ليس كذلك وقال بعض المدققين في حواشيه على شرح الموقف وغيره
 معترضاً على شائع التجريد ان الامر قائم بالذهن ان كان نفس المعلوم يعود الى اشكال وان كان غير يوزم
 ان لا يكون العلم بمبدء الانكشاف والشيء اذا حصل بنفسه اكتشف ولا حاجة الى ان يحصل ما تغايره وقول الشائع
 في توضيح هذا لا يرد في حواشيه على حواشي شرح الموقف ان الصورة الحاصلة من الشيء كافية لاكتشافه
 يقوم في بالذهن بعد انكتشاف المعارض الذهنية بشهادات اقدس الصائب كما هو عند الجمهور او بالمثل

الحالة الادراكية كما هو عند المحشي فلا حاجة الى حدوث امر مفارق لها واما وجوده فيجب ان يكون تلك
الصورة علمية تماماً بالذهن وعرفها له بالذهن يكون من صفات النفس وهو فرض حصول ذلك سبحانه. فيفرض
حصول المشي بشيخ بعد حصول المشي بنفسه حتى وجه يرتب عليه انكشافه ولا يمكن تلك السهولة علمها فيلزم
انكشافه بعين مستقيمة ولا يرد عليه على تحقيق المشي كما يتوهم بان صبره له انكشافه في الصورة المتخولة بالذهن
الادراكية التي هي علم حقيقة بخلاف قول المحيب. ان كل ابتداء امر سبحانه للصورة بالذهن هذا الكلام من وجه
على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام في غاية الوهن والسفاهة. انه فلان كون العلم عبارة عن الصورة ^{صاحبه}
في الذهن غير مسلمة عند علماء التوشحي بل العلم منه كيفية متغيرة للصورة فلا معنى لما يراو عليه بان الصورة
كما هي في الانكشاف قد حازت الى نام السهولة لها واثباتها فلان تصور او اختلاط الكافة الادراكية معها يصير في
من نفس الانكشاف حقيقة عند بعض المتأخرين هي الصورة التي صعدت كمن بعد انكشافها بالذهن الادراكية وهذا
شاهد ما صنع ذلك بعض في كتبه كواشي الرسالة الاستيعابية وغيره فانه قال في تلك الواشي بعد ما قال ان
عدم جرد عن كماله الادراكية المتخولة على الصورة هذا موضوعاً في العلم حقيقة هو غير حاصل في الذهن وهو من
الذهن مقولة الكيف بعد في سم الكيف عليه وما وجد في الذهن عرض لا انه موجود في الذهن الذي هو ^{موضوع}
وتابع للموجود الخارجى لانه متجه معنى ايجابية استوعبة هو ان كان كماله ذلك ايضاً كيف وان كان جوهراً فذلك
ايضاً هو جوهراً او اطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروف مثل اطلاق
العلم على الانسان فعارض ليس له عرضاً ومن مقولة الكيف والمعرض ليس الا عرضاً وتاباً للموضوع
الخارجي انتهى وكذا صرح في مواضع اخرى من كتبه ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان هذا الكلام نفس على ان العلم
حقيقة هي الحالة الادراكية المتخولة للصورة غاية الامر انما عينية للصورة وليسست الصورة متشابهة لانكشاف
المقدود اصله على ان الاشكال الذي قصد دفعه باختراع القول يكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهو
انما طرح شي وحدثت مقولتين بالذات لا يمتنع على تقديره كون الصورة اكاملة في الذهن علماً ونشأة
لانكشافه فما ذكره الشارح في ذلك الحاشية توجيه لمثول بالذهن به قائم به فانه غاية الظهور ولكن من
لا يجعل الله في نور انما من نور العلم بعض الا سلام اليه قد ذهب الى كون العلم حالة متغيرة للصورة
وسما بآثاره ايجابية وقاس. فيخلص به نظر افكرى ان العلم صفة متغيرة للمعلوم فانه بالذهن قياماً خارجياً
كما يقوم الشجاعة وغيره من الاوصاف اليعينية كما يقول اصحاب الشرح ونقل عن مشايخنا ما يزيد به ان العلم

ان كانت متعلقاتها مختلفة لمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لا الصورة الحاصلة فيه بعد اعتبارها
 حيث هي مع قطع النظر عن الوجود بالحوادث التي هي في الوجود بصورة مثبته لا في الحوادث التي هي
 فعل تقدير كون الصورة. فلو كانت هذه الالفاظ متعلقين احكام يلزم انكار العلم اذ لم تلاحظ الصورة بخصوص تلك
 الملاحظة وبطلان لا يخفى على من له فهم سليم والكلام ون. فنحن الى القول بكونه لا يوجب عن الوجود لا يتحصل
 في الاثر بقية قال في الحاشية انما قد انزلنا ساقطاً في تأمل في الاحتمال لعقل كلفى للموجب لموجه
 كذا بهم وان لم يرد به مقتضى فهمنا يشترط في قول المصنف ثم بعد التفتيش آه يعني انهم وان لم يرد به القول
 بالاولا كونه في. فتمت الصورة العلمية لكن من التفتيش احكامهم يظهر من طبيعة ذكينة وقربية فاعاد فيهم
 معرفون بان العلم حقيقة وحقه محصله من مقولة الكيف والصورة العلمية فتايق خمسة مندرجات تحتها
 مختلفة وايضاً العلم لوازم خمسة مشتركة بين جزئياته عند كل واحد من تلك الحقائق وغيره من انكار العلم فظهر
 ان يكون ملزوماً مشتركاً بين الصور العلمية تصورية كانت او تقديرية وليس بينها ذلّة مشتركة بينها فهو
 من خارج عرضي بها وهي احدى الاولاد كونه اذ انما هو اعرضيا للصورة يترتب عليه الاكشاف وبالحكمة
 الاحتمال كاف للموجب موجه لكل بهم وان لم يثبت جزئياً انتبهت وفيه نظر من وجوده ان اول اهل يخفى على
 من راى في مسكن ان المصنف قد استقصى من قبل هو بالحق كالمثل يكون العلم عبارة عن الصورة المتخذة مع
 احدى الصور مع لعل يكون علم بينا اذ ليس في كلامهم اثر من كون العلم عبارة عن الحالة الاولاد كونه المتعارفة
 للصورة بل مقصوده حقائق حتى بحيث يرتفع اما اذ يراى اورد في هذا المقام فظهر ان توجيه الشايع من ان
 اقال المصنف توجيه الكلام ليس بشي الثاني من قوله كما يشترط آه سخيف جداً ليس معناه انه يجب من التفتيش
 كلامهم ان العلم حقيقة عبارة عن الحالة الاولاد كونه كما توجيه الشايع بل معناه انه يظهر بعد التفتيش عن
 النفس وكذا اقال شايع بالتقرير من كون العلم كينونية فسانية متعارفة للصورة وعدم قيام الصورة بالذهن
 ليس توجيه الكلام. تقوم كل فهم المحقق الدواني واغترض عليه بانهم قد صرحوا بقيامها ابراً حاصلة في الذهن
 وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجواب قولهم اذ اوجدت وصرحوا بانها لا منافاة بين كون الشيء
 جوهراً وضافاً بل على ان اعترض هو الموجد في موضوع لا ما يكون اذ اوجد في الخارج كان كذا ذكره
 لا يصح توجيهها لهما به ان ما ذكره شايع التجريد ليس توجيهها لكلامهم بل هو احق الحق من عند نفسه كما هو متعارف
 من سباني كلامه لا يخفى ذلك على من طالع شرح التجريد واما قال بعض ما عدم في بعض حواشيه انه يظهر

من سياق كلام العلامة لقوشي انه يجب من قبلهم وج. نهايتهم وظهر بتجريب او اشارة منهم ولعله وبدلالة من بعض
 فعجب جدا لثالث ان ما ذكره من كون العلم حقيقة واحدة محصنة وكون اصوره علمية حقائق مختلفة منه. تحت
 تحت لاجناس. المتخلفة سلم لكانا يدل على البطلان نديهم كما عرفت فيما سبق راعى انهم بالصورة احوال ما ذكره
 المفارقة للصورة الرابع ان ما قل وايضا ادواته لو ثبت ان امر واحد را يلزم تحاقق متخالفه غير مشترك في ذاته
 واثبت هو ان مفهوم واحد مشترك من بعض حقيقتين بل ازيد معنى عليها لا يمكن ان يتفرع عنها من غير اشتراكها
 في ذاتي فلا بد من ثبات ان لوازم العلم كك تال اماستاد العلامة بلى قد لو مستلزم اشتراك الامتيازات
 بين العلوم الخاصة اشتراك حقيقة واحدة بينها مستلزم. يه شة لك لاكتشاف بين العلم لخصولي والخصولي
 وبين علم الواجب وعلم المجزآت اشتراك حقيقة واحدة بينها وهذا صيرت البطلان الخامس ان كون كماله وحضته
 للصورة مع بطلانه في نفسه كما مر من انبهاق على عبارة المصلح ينحون التكلف كما سياتي بيانه نثار الله
 تعالى السادس ان قوله وبالحجة او سخيض هذا اذا مضمم بهين كون العلم عبارة عن احوال ما ذكرته على
 سبيل الاحتمال بل اتخذونه مباديها بين ما هو الحق منه وفيه باب واقترع على حقيقة كما يدل عليه قوله على ما ذكرته
 به وليس غرضه توحيد كلامهم. صلا والعجب ان الشايع يصرح في بعض المحاشي اذ يتبين بان مصر جمع
 بين تدبيري المتكلمين والاشكال فكيف سوغ بهن ان قال وبالحجة الاحتمال. واول هذا بقاء فانظر الى
 اشراج كيف تجب في مقاله ولديا في اين يرمب وما قيل عند تصويره مثلا يحصل كيفية فعنه تصور غيره ان
 يحصل تلك كيفية بعينها وان يحبس كيفية اخرى على الاول يلزم ان يكون العلم بغير عين. بعد بعرو ذلك
 بطله وعلى الثاني فالمنعارة بينها بالتحبيه والمهية. وبسبب الهوية الشخصية مع اتحاد الكيفية على الاول المخرعين
 مقرو لم تكن بينها حقيقة مشتركة وعلى الثاني نقول تلك الكيفية عرض قائم بالذهن والمعرض نفا شخص
 المستفيد هو بالمثل كما هو مشهور فيلزم ان لا يتفاوت بسبب هويات الين فسادا ولا بر على من له ادنى
 سكة له تلك قد عرفت في فائل الكتاب ان الصفة القائمة بالنفس كلية سواء كانت بسيطة او مركبة وسواك
 تركيبها من اشياء يتبع في الخارج في اكثر من شخص واحد اول يتبع له في شخص واحد في غير مائة من اشراك
 نفسها وان فرض منها من اشراك فلا يلزم آخر وبالجملة لا يكون التحقق في النفس جزئيا وان تخصص بالف
 تخصيص في ذاته لا يمنع عن الاشتراك بين كثير من احوال الجزئي. هو كما حصل في القوة بحسب نيته فبالف
 ويمكن الجواب من قديمه. وبناء الجواب لا يصح من قبلهم اصلا انهم قد صرحوا بكون المقصد ليق علمه ومتحد مع علمه

وادعترض منى على ست ما تهم ولا هو صحيح في نفسه كما عرفت فيما سبق منسلاقي لك ولو سلمنا وقال في الحاشية
 انى كون الادعوان والتصديق علما اى مما يترتب عليه الانكشاف فالاشكال والتصديق بالعلم التصورى من الحق
 الحاصلة التى هى فتارة الانكشاف دون العلم التصديق اى الادعوان وحاصل ان حصر اخص انهم قسموا العلم
 بين الصور العلمية فى التصور والتصديق والترتب الجواب من قبلهم بقوله تسليم كون مقسمه بالصور العلمية
 لا مبالغ فيها الجواب وحاصل جوابنا انهم التزموا السامحة فى التقسيم اما بجعل الصورة ما يعلم لواحقها او بجعل
 التصديق معنى المصدق به بقوله السامحة لا الاشكال فى التخصيص فى مسألة الاتحاد او بتأويله اى المساواة فكل
 نتجت لىفى ان هذا الجواب انما يتوجه لوقر الاشكال انا اذا تصورنا المصدق به يلزم اتحاد التصديق
 واما لوقر باننا اذا تصورنا التصديق يلزم اتحادها فلا توجد له اى مالا مع ذلك لا يصح هذا الجواب من مبادىء
 ما يتلوا فى جواب من عترض المصان عدم اتحاد التصديق مع النسبة او التقنية بديهى وهو محل تامل
 بعد قائل قال المصنف ظاهرا بطيا وقال بعض تافري كلام المصنف فى شرحه اى خلطا موجبا للاتحاد
 فى الجملة وان لم ينحط لها خلط الصفة بالموصوف والزم ان يكون الصورة عالمة وفيه ان الاتحاد بينهما باخلط
 اما ان يكون اتحادا بالذات او بالعرض والاول مختلف بالضرورة وعلى الثاني هو خلط الصفة بالموصوف
 ضرورة انه يصح حمل احد على الآخر بالمواظاة او بالاستشفاق والاول مختلف بالضرورة اذا المبادى
 لا تحمل مواظاة على غير افرادها وذاتياتها فحين الثاني وجوب تلزم كون الصورة عالمة كما لا يخفى وقيل
 اراد بالخلط الرابطة الى اتحادى الحمل والاتحاد فى الوجود كما فى الجنس والفصل ففيه انه على انه تكون اتحادا
 فصلا نوع مركب منها ومن الصورة فلا يكون اتحادا مع هذا لا يكون من صور الملكية وايضا يلزم تال فحينه
 من حقيقتين قباقتين وبالجمله معارضة هذا القول ابل من ان يخفى قال المصنف كالحالة الذوقية بالذات
 وقال بعض الشراح في الاشارة الى جواب الاشكال دقيق وهو ان صور الاجزىات المادية مرتبطة في
 ما هو المقرر عند مجر واتحاد الادراكية قائمة بالنفس كما هو المثبت عندهم ايضا فكيف الاختلاف بها ولم يحصل
 بالكلية ان الحارة والصورة قائمتان بالذات من قيام عرضين بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابه اننا لنسهم
 ان صور الاجزىات انما تحصل فى الحواس بل تحصل فى النفس كما صورنا من قبل من حصول الخاصة المختلفة
 للجوز فى المادى فى النفس او امر ماثل له فيها وكلام المصنف هنا مبنى على التحقيق ودون المقرر عندهم وعنى تقدير
 التسليم يجوز ان تكون تلك الحالة ايضا فى الحواس كما قيل ان ملك الاجزىات هى الحواس وانما ان

الادراك المقدم على النفس اختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الالوان بالنعمة الشخصية فان الادراك
 للنفس بالضرورة والنعمة الشخصية ليست موجودة فيها الا متعلق جزئيا فيها او كاختلاط الالوان بالنعمة الشخصية
 وتحتيةنا الذي ذكرنا، انما هو في صور الكليات ولم يصح لمصر بالمثل بالمواطاة بين الحالة والصورة وقوله انما
 صارت صفا متعامدا انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظة العلم يدل على معنى
 كثيرة وانما يراد بالشكال على من قال بالمثل بالمواطاة الحقيقية فان الهمازي لا ينكر وزيفه اني وسبنا في
 بان ما اجاب به اول ليس يبيح عنه القوم ولا عند المصلح انه سيمض بمحصل الجزئيات العينية باعيا بها في
 الذي من على انما نسوق الكلام في العلم الادراكي فاننا نعلم به جهة انه متعلق بالصورة المادية وهي اما
 الصورة الخارجية من دون انطباقها في الحاسة كما هو من سبب الشئ المقتول والرياضيين او الصورة
 المنطبقة في الكليية كما هو في الطبيعيين وعلى التقديرين لا مسأله للقول بالتحاد كالحال مع الصورة اذ
 الحالة قائمة بالنفس لا بالحالة ولحلها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد وضرورة ان المدرك فيها
 واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق آه وهو وان كان حقا لكن ذلك المتعلق ليس عبارة
 عن مخالطة الحالة لوجود الصورة خطا را بطيا اتحادا كما نرى عدمه المص حيث صرح بالاتحاد قال لا شك في غير من نفع عن
 كماله وتعيين لفظ الحمل بالمواطاة يدل على تجويزه حمل الاشتقاق مع انه غير متصور بين الحالة والصورة
 المحسوسة فانه اتحاد وانما هو حلول احد هاتين الاخرى وانتفا حلوها في محل واحد واطلاق الصورة
 العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها
 وهي معلومة لانها ذات علم ولغة العلم ان يطبق عليها انما يراو به العلم وليس لصور الكليات مع الحالة
 المتعلقة بها خصوصية وعلاقة خاصة لا توجد في الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة و
 صور الكليات حالتين في محل واحد ليس علاقة خاصة بينهما اذ تلك العلاقة متحققة بين الكليات وبين
 صفات النفس كالشجاعة والسخاوة مثلا وليس بينهما علاقة اصطلاحية ككلامه الشريف ولا ينبغي وقته ومثاله
 في اذ العلم المتعلم قال في الحاشية يعني اذ العلم العلم الذي هو المبدأ الفياض للتعلم او جهة في صفة
 العلم تلك الاثر الحاصل من التعليم هو العلم الذي يعبر عنه بدانش وهو نور في العالم يعبر عنه بالحالة الادراكية
 فكان هذا القول من الحكميين القائلين بان العلم صفة ذات اضافية يعبر عنها بدانش في الحاشية لكنهم
 لم يقدروا بمحصل صورة معلوم في النقل والمص جمع بين المذهبين حيث قال ان الحالة الادراكية مخلوطة

مخلوطة بالصورة الكلية انتهت الاولى ان يقال ان المصنف قد حسر من مذمب المتكلمين
 وشكس من مذمب عكار فركب مذمب من اجزائهم مبين وجله مذمبا سليمة ولا تفاير اسلفاؤه
 فذمب المذمب عما قاله صاحب الرفق لمبين في بعض كتبه من كون العلم عبارة عن الحالة لا دارا كونه
 اقترنة عن الصورة ولم يثبت في انه على شفا مفرقة من السخافة كما علمت كمن قبل ثم ان ما ذكره الشارح
 بمبانيات لما قال في بعض النواحي السابقة ان له موجعا لهم يابا لا خلاص ومركبات ملوكة لكن
 وتوقع ان هذا التباين من الشارح ليس بعيد وقوله في انما شيد ان الحالة لا دارا كونه اكد شارة الى ان
 الثاني في حالة من الصورة لا يمنع الا في الكليات والصور انصهرت مطلقا فهي موجودة في الحس كالحالة مطلقا
 سواء كانت منطوقة بالصور الكلية وبجزئية موجودة في النفس فله تصور قاهما في وجوده على ان يكون ما ذكره
 المصنف من تمثيل خبر من وعاء التوحيد ما فيه من قوة كالحالة الذوقية بانه وقفات فصارت صورة ذوقية
 تمثيل لاشياء الحالة ومخاطبتها مع صورة والمعنى كالحالة الذوقية التي هي ادراك المذوقات تتحد وتخالط
 بالمذوقات في الاشياء التي يتدق به الذوق فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية اي صورة مخلوطة بالذوق
 الذوقية التي هي حال ادراكه تلك سائر الحالات لا دارا كونه كالنقل والذمان مثلا وغيرهما في حاله لا شارب
 التي هي متعلقات تلك حالات فيصير تلك الحالات صورة منسوبة اليها فيقال صورة عقلية وصورة ذمائية
 في غير ذلك في صورة مطلقة فما صارت عما هي صورة عينية لها هذه الحالة لا دارا كونه مطلقا وان في توجيه
 نقط الصورة الذوقية ورجوع التخيير في قوله صارت الى المذوقات سهل قوله ونوعان متباينان دلارسيا
 ان ادراك من حيث هو ادراك هو انفس التصور والتدقيق وقسمها فان كان يكون به او لا قسم فوفا شفا
 بالحقائق ومنه في متفقه الخلق على الثاني يكون ادراكك تمام ما يباينها وعلى الاول اما ان يكون ادراك
 المطلق جنسا بها او من عاها اذا كونهما احدا فيبط قعا اذ بعضه يتاثر بتاثيرها الطبيعية مضاد لكل تاثير طبيعي
 في خروا لشي واحد يكون مبدرا كان متضادا فهي نوع متخالفة قطعاً لكن هذا لا يمنع على ما ذهب اليه المصنف
 من كون العلم عبارة عن الحالة لا دارا كونه المتحدة مع الصورة لانها على هذا التقدير يكون امرا انما موجودا
 بوجود الصورة وقد تقرر عند المتأخرين ان النزاع في لا فرد له سوى الحصة وليس له حقيقة اخرى فلا بد ان
 تكون الحالة الية تمام حقيقة افرادها التي هي حصصها فيهم ان تكون افرادها متفقه بالحقيقة فكيف يكون
 التصور والتدبير في اللذان هما فردا فيصير نوعا وبهذا يظهر ان ما قال بعض المدققين القائل بان العلم

هي الحالة المدركة المحركة على الصورة ملاعرسيا لمس كما تبين على الانسان ان تصور والتصديق مختلفان بالذات
 ان اقسام التصديق من نظري وغيره وتختلف بالذات ما تقر في موضعه ان لا شدة في الغلب لا خفية بالذات
 فالصور والتصديق في ذلك ليس شيئا من مخرج بل منسحق كقوله على ان لا شدة في الغلب لا خفية بالذات
 بكونها متعلقة بالذات وتباينها على تقدير كونها لا الادراكية في الغلبة لا كما هو مذهب السبيل في القول
 بكونها متعلقة بالذات في نفس مغايرة للصورة وجودها في حرفة فلا محالة تكون منتزعة عن الصورة فيلزم
 ما يلزم وما يكون ما ذكره المطلق غير متعلق بالذات بل بالذات فيكون قديم بعدو نظن بانفس من حيث بما علم و
 ظن سبب الانكشاف شي عليه ما لا ينبغي بطلانها فان الحكم بالعالمية بجزء النظر في قيا رطبة العلم مع قطع النظر عن
 حوارقه ونوازله فظهر ان الادراك ما هو في مرتبة ذاتها لا محمول عليها ملاعرسيا قتال قوله وعليه بار قوله
 تفردت في القول في ان شدة العلم ان قوله على ما تفردت في بني على امور ثلاثة اول القول بالحالة الادراكية انما
 ان الشك والامعان نوعان من الادراك والشك ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب اتفاق فبسته
 وصدق في زمان كاسوم واليقظة بل لا بعد ان يكون مناط التفرد هو الامران ان الامران ان تدرب اليه
 بعض المحققين الثاني في فهم من عبارات بعض المتأخرين اتهمت اورد عليه بعض الاعداء قه بان القول
 بعدم الاجتماع غير صحيح فان النسبة قد تصور ثم يتعلق بها التصديق ضرورة واما قوله كقوات النوم واليقظة
 فان وجه شبهة فيه نفس تبان الحقيقة لا الثاني فالاولى الاتصاف على مجموع الامر من هذا كلامه انت تعلم ان
 ما افاد من عدم صحة القول بعدم الاجتماع في غاية التحقيق اذا تمثيل تصور متعلق بها متعلق به التصديق ومجتمع
 معه قطعاً واما الامران ان كان عن القول بالحالة الادراكية وكون الشك والامعان نوعين فليس بالتفرد
 لمصطلح العلامة التوشحي مع القول بكون العلم كيلية نفسانية مغايرة للصورة قائل بكون الشك والامعان
 نوعين من الادراك واما قال بعض ناظري كلام المصنف في وجه التفرد ان العلامة التوشحي لم يقبل بقيام الصورة
 وان قال بقيام الحالة والمصنف قائل بقيامها لكلا يوردانه لافرق بين القيام والحصول بحسب الذين
 وبعض المدققين كمال الحالة على الصورة والمصنف لم يقبل بها لكلا يوردانه عليه في غاية الامور والسخافة لما
 فيه من الخلف في قيام الصورة بالذات وعدم قيامها به خلاف على حاله لا يتعلق له بالقول بالحالة الادراكية
 والتمس اينما قائل بعمل الحالة على الصورة بقوله بانها وجوداً وهو مستلزم العمل فيها وقول الاستثناء انما
 الى قد الوجه في وجه التفرد ان يقال ان القول بالحالة المنقضية الى التصور والتصديق المتباينين نوعان

[illegible]

كان ماضيا لا يضافا ان يكون عروضا بها بالذات وهو بالكلية وعروض شي واحد شيئين لا يمكن ان يكون
له قيمان ووجوده ووجوده مع بطلان او يكون عروضا مع انفس في الذم من ذاتها من حيث
فلا يكون الذم متعلق به فاش لا عرض بالعرض لا يستلزم ان لنفسه ان لا يكون له
عارضه بل هو ساطع الحركة كغيره من صفه بل متعلق بها اي بالحركة فيكون متعلقا بالمتصور
الذم من وجوده مع بطلان او يكون ماضيا من ذاتها وليس فيه ما بعد على وجوده مع بطلان
الذم من حيث متعلق مع انفسه ولا قاعا به حتى يكون بالعرض ضد بالذات عارضا بالذات على وجوده مع بطلان
سابق ان متعلق شيئين في ذاته لا يستلزم التصادق بينهما واما توهم ان المتصور قائم بالذم من حيث
هو عروضا للصورة فاصلا في الذم من ليس له معنى لان ليس قائما بالذم من حيث هو التصادق بل هو قائم بالذم
بالذم والفرق بين التصادق بالشيء والتصادق بالذم بالشيء على انه في الذم من حيث هو التصادق بالذم
بذلك شيء في نفسه من الصور ليس قائما بحدك بل بالذم من حيث هو التصادق بالذم من حيث هو التصادق
بقوله مع انه كما ان غير لا يغير ان هذا التصادق على انه في الذم من حيث هو التصادق بالذم من حيث هو التصادق
فقد عرفت ان المتصور والتصديق سريان في انهما بالصور الذاتية لتعدا وقويا ولا قياما ووجوده مع بطلان
منها بما وان كان بناء على تدبير لمس فيها كما يستلزم مع الصورة وجوده مع بطلان من حيث هو التصادق
انه يرى المتصور حالة الوجودية مع وجود الصور والصور والتصديق والتصدق وغيره من لواحق الماوراء
بنار فاسد على قاسد قوله فاذا تصور كنه تصديق وقال في الحاشية من كنه التصديق لا يتعلق به
العلم التصوري لان حصول صورة الا زمان ليس من باب العلم التصديقي ولا يميزه من كنه التصديق
هو الحالة الوجودية مع كنه التصديق بالذات فان دفع الاشكال على تقدير تعلق التصديق كنه التصديق
فمنها اليه سابقا ولا يمكن ان يكون على كنه التصديق ان يصل في الذم من عدم التصديق بالكلية شأنه لم يتبع تعلق التصديق
بذلك توهمه لعدم تعلق التصديق بالذات كنه التصديق فالتصديق انما يعمل عليه بالكلية الاولى لا يميزه
الاكمل الشائع المتعارف لعدم تعلق التصديق به انما تعلق به التصديق كونه من المفردات واما المتصور فهو غير
محمول عليه بالكلية الاولى لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كانت الصورة عبارة عن الصورة وانما يعمل على التصديق
متعلق به مثل تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور ولا قباية فيه ثم انه قد سبق ان مراد المصنف بقوله كنه التصديق
لونه والبقية نفس تباين حقيقتها اي التصديق والتصديق لا عدم اجتماعها مع كنه التصديق فنبه الشارح فنبه

اية توجب قوله انه للصورة سبيل المعلوماتية او بما خروفا قال في نسبت ان الحالة الوركية لمنطق حادثة
 هي متضمنة في تفهيم العلم في التصور والتصديق ومتعلق تلك الحالة هي الصورة العلمية التي لها عينها فالصورة
 العلمية المنطقية علم بالنسبة الى شئ جوهر حقيقة المعلوم ومعلوم بالقياس الى العلم المتعلق بها معنى بها حالة الوركية
 المختلفة في صورتي العلم التصوري والتفصيلي بالنسبة فاذن الصورة له مبنية امر متضمن في ذاته من تفهيم علم و
 معلوم بفتارين وايضا في معنى حيث نقول علم والمعلوم متحد بالذات متغايران بالاعتبار في النفس وهي
 واحدة في العلم الاجمالي متكررة في العلم التفصيلي فالعلم بموجب جوهر المعلوم الذي هو ذو الصورة فيه
 مختلف في صورتي الجمال والتفصيل معلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول هو الصورة له مبنية
 والمعلوم بالعرض المنكشف بالقصد الثاني هو الشئ العيني الخارج في ذاته من العلم حقيقة
 عبارة عن حالة الوركية وهي متعلقة اولاً بالذات بالصورة العلمية له مبنية وثانياً بالعرض في الصورة
 في منكشف له بالذات هي الصورة وثانياً بالعرض هو ذو الصورة فالى له الوركية بالقياس الى الصورة
 اذ ليس يحصل الصورة علم حضور في القياس الى ذي الصورة علم حصوله حضور في ذي الصورة
 معلوم بالذات ومعلوم الحصول وهو ذو الصورة مع عدم بالعرض فذو الصورة معلوم بالقياس الى الحالة
 الوركية كونها متعلقة اولاً بالذات بالصورة وثانياً بالعرض في الصورة فظهر ان معلوم الصورة معلوم
 بالقياس ومعلوم الحالة معلوم بالذات وبما توجب قول من قال ان العلم يحصل ليس بعلم حقيقي لكون معلوم
 معلوماً بالقياس اذ مراده ان معلوم الحضور منكشف بذاته لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم الحصول فان
 المنكشف فيه اولاً بالذات هي الصورة والمعلوم اعني ذاك الصورة انما ينكشف بواسطة الصورة فهو معلوم
 بالقياس وبما هو المعنى يكون الحضور علماً حقيقياً وعدم كون الحصول علماً كذا فلا يرد ان معلوم الحضور كما
 في معلوم بالذات تلك معلوم الحصول اية معلوم بالذات اذ ليس معلوم الحصول الشئ الخارج بل معلوم هو
 شئ من حيث هو وجوده عدم الوجود ظاهر قوله تحقق ميزان العاقلة او قد سبق ان ميزان العاقلة غائب
 بخروج امر من كون الشئ قائماً بالذات لا بالمثل واحترز من ان اعراض مطلقاً وكونه مجرداً بذاته عن المادة و
 نحو شبيهها وهذا احترز عن الماديات وما يتجدد بعمل فاعل واستدل على كون كل مجرد غير شئ غير عاقل
 اذ اذا كان مجرداً يمكن ان يكون معقولاً لان امات من كون الشئ معقولاً انما هي المادة وسلكا يتباين اذ كان
 معقولاً وقائماً بذاته لم يتنع ان يقارن الصورة العقلية فكان عاقل ذلك الصورة العقلية بالمكان وان معنى

العقل يحصل الصور المتغايرة للمجردات فقام بنفسه في ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأن نقص شيء يتلوه
 كونه متعلقا بالقوة القرينية من الفعل وهو يتضمن تعلقه لذاته كما حصل أن كل معقول إذا كان قائما بذاته
 أمكن أن يكون عاكلا لغيره لأن كل معقول بالنظر في نفس بهية يكن أن يتبين أن معقولا آخر فإما كان ذلك
 المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فإما أن يكون ماديا أو مجردا على الأول يستحيل أن يقارنه معقول آخر ثم
 أن المادة المنع عن العقل فإما لم يكن أن يكون معقولا لم يكن أن يكون سائدا على الثاني فإما لم يكن أن
 يقارنه معقول آخر والمعقول كونه صورة حقيقية متعارفة للمعقول الآخر متعارفة لمصورته العينية ولا معنى لتعلق
 الأول فقط لكن أن يكون عامدا وأورد عليه بوجه منها أن قولهم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس ينتج
 لأن حقيقة الباري تعالى وقوانين العقول بل التوحي السببية غير معقولة بل بشرية واجب بان حكمه في كل شيء
 يصح أن يكون متوقفا بغيره في محله كون ذات الباري تعالى وودات العرش غير معقولة بغيره من الوجود
 البشرية لا يتبين اقتناع تعلقاتها في نفسها ومنها أن القول بأن يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره
 غير مسلم لجزا أن يكون من المجردات لا يصح لتعلق شيء آخر بتعلقها واجيب بأن مثل كل موجود متين
 ينفك عن صحة حكمه بالوجود والوعدة وما يجري مجراها من الأمور العامة ولذا حكم بعضهم بأن المتصور
 لا يتغير عن تصديق والحكم بشي على شيء يتبينه مقارنتها في الذهن وتصورها بما فاذن كما يصح أن يعقل
 وحده يصح أن يعقل مع غيره ومنها أنه يجوز أن يصح المقارنة في الخارج بل يجوز أن يكون مشروطة بكونها في
 الذهن لا يقال لو كانت صحة المقارنة متوقفة على حصول الجرد في الذهن لزمنا صحة الشيء عن وجوده
 لقول المقارنة يطبق على معان مقارنته المحال للمحل ومقارنته المحال للمحل ومقارنته محالين مع الآخر
 لا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بأسر الأناواع عليه فإن العرض يصح أن يتبين غير مقارنته
 المحال للمحل من غير كس ذلك الصورة وباقى الجواهر ليست لك من جانبها بعكس ذلك وإنما ثبت ذلك كان
 صحة مقارنته المجرد لغيره التي هي مقارنته المحالين على حصول الجرد في العاقل الذي هو مقارنته المحال للمحل
 صحة وجوده على نوع آخر وعلى تقدير أن لا يكون أحدهما متوقفا على الآخر لا يلزم من صحة وجوده من
 المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور لتعلق المجرد باله واجاب عنه المحقق الطوسي بأن صحة نوع من
 المقارنة كافيته في الدلالة على صحة بلجيته المقارنة من حيث المبينة المستكره من دون شرط وكلما صح على الطبيعة
 صح على نقد صحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات ليس صحة المقارنة التي رتبها بينهما ومنها أن

سلمنا ان انواع المتعارضة متساوية في البهية لكن لا يلزم من صحة حكم ما على بهية عند كونها في الذهن صحة عليها
 في الخارج فان الانسان الذي يتنقل الى موضوع بخلاف الانسان الخارجي وانما رجي حساس مشترك بخلاف
 الذي رجي واجاب عنه المحقق الطوسي بان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو بهية له لسان غير
 اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان لا اول يتقفل الانسان وان في موضوع
 المتعظمة الانسان والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار لول وجب ان يطابق الخارج والادراك في موضوع
 عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار لاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان بخارج بل حكم
 على الذي يبنى وحدوده بهياتكم بعبارة متعارضة المجردة وغير من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث بهية والحق
 ان اسكان الفرو ان استلزم امكان الطبيعة وامكانها يستلزم امكان جميع الافراد ولكن بشرط كون
 البهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افراد بافان ربما كانت الصورة الموجودة في
 الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض المواضع كونها حالة في الذهن متساوية فيكون المتعارضة من به
 القيس ايضا كما يمتنع الطبيعية باعتبار انها ذهنية كالكلية والشوعية والاشترار لا يتقدم الى خارج من قبل
 يجوز ان يكون مطلق المتعارضة طبيعة جنسية بهية ولا يلزم من صحة به والمعارضة صحة كل نوع من المساواة اما
 ترى ان معارضة الصور الجسمانية مع الصور المجردة غير صحيحة فانهم وميزان المعقولية كما علمت سابقا
 الشئ المجرد حاضرا عند الذات لمجردة فكما هو مجرد عن المادة وغواشيها وحاضرا عند الذات لمجردة فبمعقول
 قال الشيخ في آيات الشفاكون الشئ معقول هو ان يكون بهية المجردة عند شئ وهذا علم من كونها عند شئ
 متعارفا فان تكون عند شئ علم من تكون عند شئ متعارفا قال الامام الرازي في المباحث المستترية
 ان بما يحصل الاشكال بهية فان انفسه يقول انكون عند شئ حالة انسانية وهي لا تعقل الا عين شيعين
 ان قلنا لو قال المحركة اعم من محركة غير فيلزم كون الشئ محركا لذاته وكنج الموجدية علم من الموجدية لمغير
 فيلزم كون الشئ موجد لذاته بل يقبل منه ذلك وبل يحكم ببعض قول فان كان ذلك باطلا فكذلك بهيات من اوجب
 قيل ان صحة كون شئ ما قلنا لذاته وبطلان كون الشئ محركا لذاته لم يوجب بنا ولا ذلك بمجرده تلك الاعمية
 بل بهيات وبهيات خرويس غرض الشيخ من قوله كون الشئ معقولا اعم من كونه معقولا لغيره وان مجرد به
 دل عليه ثبوت كون الشئ معقولا لذاته والا يلزم كون الجاد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا لشيء كيف وان علم
 ليس مستلزما للاحصاء فصح كون الشئ حيوانا ليقض كونه انسانا لانه لا ينافي كون الشئ حيوانا كونه انسانا بل

غرض الشيخ رفع توهم المساقاة وإزالة ما يمتدح به أحدان مفهومه على قلبية الشيء فينتهي أن يكون المعقول غير
 العاقل كما بوشان المتفانين وبينما في كونه بين العاقل بحسب المفهوم فبعبه على أن كون بعض متفانين
 غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس المتفان والاضافة لأن نفس المتفان لا يقتضي لا متفانية في المنهج
 مع متفان في وجود بل المتفانية في بعض المتفان كالتفان في الخارج عن المفهوم ودف ذلك ليس
 خارج عن معرفة نفس المتفان بل كونه في مفهومه لا يري على كون الشيء سببا لتغير شيء على التدريج من غير
 أن يعرف عن نفس المتفان أن ذلك الشيء غير المتحرك أو عينه وكذا الموجد والعلل وان سلمنا أن الموجد
 والعاقل لا به وان يكون متفان للموجد والمفوض في الوجود والوجودية ويمكن فيها المتفانية في المفهوم فقط
 بخلاف كون الشيء منزه لذاته فان هناك تفان بين المفهومين مع الاتحاد في الوجود والوجودية وبذلك تتبادر
 بين العاقل والمعقول في الوجودية المجردة قد عرفت بالبيان لا يحد من معقولية الشيء من معقولية الغير وكذا
 المعاندة بين كون الشيء حالة ومعلوم قد عرفت لا يحد ومفهوم العلة والعلول فانهم قول بأن الشيء إذا كان
 متفانا قد عرفت أن العلم عبارة عن حصول شيء في شيء كما يكون قائما بذاته يكون حاصلا لغيره وبما لا يكون
 حاصلا لنفسه في حاشية عند نفسه لا يمكن أن يكون شيء آخر حاصلا له وحاشية عند وقد يجوز أن يكون شيء من
 الصور الاوضاع قائما لان كل واحد منها ليس قائما بذاته ومما هو من التبدلية أنه ان يكون موجودا بالفعل
 في حد ذاته ووجودا في حد ذاته ليس بالفعل بل بالقوة فان فعلته اما في صورة متينة لها
 لا بذاتها وقد سبق في المعنى متفان فلا يري ما قال الشيخ لمقتول في كلمة الاستشهاد في كون الشيء شانه
 بنفسه تجرد عن الوجود والبرهان كانت البيوت التي ابتعدت شاحرة بنفسها اذ هي ليست ببيوت لغيره بل هي
 بحد ذاتها مجردة عن الوجود الا في الوجود والوجودية واما في الوجودية بعدد عن نفسها وان
 على عدم الغيبة لشعور فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز كونها من الشعور على
 في تقديره وكان عند المتفانين كون الشيء مجردا عن المادتين غائب عن ذاته هو اذ كان والمادتين قائما بنفسه
 انما يحصل بالبيات فبب ان البيات منعها لما ذكره في المادتين من حيثها واحترق ابا ان البيوت ليس لها
 تخصص لا بالبيات التي سموا بصورها والصور اذ حصلت فينا اذ كانت البيوت في نفسها لا شيئا مطلقا
 او جبردا عند قطع النظر عن المفادير وجميع البيات كما زعموا في شيء اتم بساطة من البيوت سيما ان جبرتها
 هو سلب الموضوع كما اعترف فلم اذكر في ذاتها عند السجود من الحوامل ولا جبردا ولم اذكر في الموضوع

فيها ذلك كله ووجهه الورود ان البيولي عند العالمين بيا عبارة عن محض القوة والاستعداد ومن ثم قال
 الشيخ جوهري في جوهريته القوة وفعليتها فعلية الاستعداد والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء قد تجرد والوجه
 التجرد والمفهوم والا يلزم ان يكون كل مفهوم كلي اذا اعتبر من حيث هو موقفا لذلالة واما بساطة البيولي فهو من
 بساطة بمعنى جسي وساطة العاقبة ليس بذات النعم من البساطة بل ساطة بساطة اوجود بساطة بمعنى
 والمفهوم قد فهم ولا تزل في له ولا معلول لها وقد عرفت فيما ان المشائية لا يقولون يكون نفس حضور المعلول
 معلومة كافي في العلم بل ان برعندهم في العلم بالشي من احد الامر ان لا تتأخر بان يكون حصول المعلوم عند العلم
 حصوله حكيم لا حقيقيا كحصول ذات المجرد ونفس ذاته اذ معناه كون ذات المجرد غير فاقدة لذاتها وبذا العلم عند
 علم حصوله وان القيام بان يكون حصول المعلوم بمجردة ومبينة لا بنفس حقيقة العينية لمجرد قائم بذاته وبوجه المسمى
 عندهم بالعلم كحصول فهم متفقون على ان مجرد حضور المعلول معلومة فيه كانت في الانكشاف لكن الشيء المتعلق
 قد ذهب ان يكون بذات النعم من المحصول كافي في الانكشاف وقد تبعه المحقق الطوسي وكثير من المتأخرين منهم
 الشيخ المختار والتعليق وقد سبق تفصيله بما لا مزيد عليه في ذكر قول له والمفارقات كالنفوس او قال في
 الحاشية لان علومها ارتسائيتها فافتقرت في ارتسام صورة ما غير ذاتها الى اسلام المعلوم الحق تعالى الا انها غير
 متعلقة بالماودة اصلا فعلمها ليس له العدم والحجاب كما هو للنفوس في طرفة الانسانية في مرتبة العقل البيولي
 او تحقيق مقام ان النفس الناطقة في مرتبة العقل البيولي خالية عن المعقولات كلها ومستعدة بها بحسب
 لها بعد حصول صور المحسوسات واستعدادها الكميات ملكة الانفعال في النظريات ومشاركتها لعلها بالماودة
 والفعالات التي تتجه في تلك المفارقات بل النفوس المجردة للكميات فانها لم يرل عالمة بالمعقولات بل كانت
 هي على الحق وساطة تجردا وتجردا عما عن فعلا لا تبا المتجددة فيها صلاحية ذاتية كاملة للاستطاعة من المحسوس
 الحق المطلق فالمعقولات كلها مرتبة فيها من غير كسب فكر جديد فعلم نفس يكون برهيبا ونظريا وعلوم الباري
 العالية لا تكون نظرية فالمفارقات كالنفوس في انها معتققة فيما هو غير ذاتها وصفاتها الى الله الغياض
 المعلوم عليها بذلك غير المحسوسات وتفتقران فيما ذكرنا باعتبار التعلق بالانفعالات المتجددة من التعلق بها
 فتفكرانه يحتاج الى تحقيق النظر انتهت بنت تعلم ان العقل العالي لما كانت مكنته ومحتاجة الى اعطال
 الحق بنفس ذواتها فلما انها محتاجة في ارتسام صورة ما غير ذاتها وصفاتها الى اسلام المهد الحق تعالى
 لك هي محتاجة في علومها بذواتها وصفاتها ايضا الى المهد الحق تعالى اذ اقتارها في ذواتها وصفاتها الى المهد

الحق بل مجرد بعينه اقتضاه اليه تعالى في علومها بذواتها وصفاً قائماً بقولها بأنها في علومها بذواتها وصفاً قائماً
 منقردة في المبدء الفياض المعلم كما يظهر من قوله في المخابرات كالتفوس وغير موحدة مع ان مناف لتولفها
 لم يرل مالمه آره كما لا يخفى واليه لا يلزم من اقتضاه فيها هو غير ذواتها وصفاً قائماً في المبدء الفياض المعلم كون
 علومها بما هو غير ذواتها وصفاً قائماً بمصوبية اذا تعلم الحصول ما يكون حصول لصور ويجوز ان يكون علومها
 بذواتها موجباً للعلم معلولاً لها من غير حصول صورها في ذواتها بل مجرد حصولها عند ذواتها وتولفها من الشيء
 يكون من غير عند العادة بما علة لا عند غير من العقل قول بل دليل بل كماله لتحقيق شئ في شئ
 وال على خلافه كما سبق متعلقه وايضا قوله بل النفوس المجردة لمفكرات آره في مائة سنة فنفوس ذلك
 متعلقة بالمادة والنفوس المتجددة كما هو المقرر عند جميع فيازم ان لا تكون علة بالاعتقالات لعدم ان لا يكون
 في اثبات كون علومها ارتسامية ما قالوا ان النفس باقيا الى سقوطها ثمث احوال اوزك ونحوها و
 بيان في الاوراك عبارة عن حصول الصورة في النفس والذبول عبارة عن زوال الصورة عن المدة
 لكن بحيث يمكن لما خطتها من غير تحتم كسب جديد والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدة بحيث
 لا يمكن لما خطتها من غير تحتم كسب جديد فبها شئ غير النفس وستم فيه الصورة المذكورة وليس بها اول زمانيا و
 لا اتصال النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتبطة فيها بالفعل بل بالقوة وايضا النفس من
 المعقولات بالقوة في بعض اوقات ولنا ان نلاحظ الصور المعقولة في اي وقت نشاء فلو كانت خزائن الصور
 هي النفس لم يكن كذلك فاذن هيها موجد وستم فيه المعقولات بالفعل وهو النفس النفس فبها علة فاعلم
 يحصل صور المعقولات في النفس النفس هي العلة القابلة بشرط ان يعمل بها علة لا تقاس بسبب موجب
 بهذا ملكة في النفس هو مستند القبول الصور وعلة في الاتصال قد يكون قوة بعيدة وهي العقل البشري في
 وقد تكون متوسطة وهي العقل بالسكة وقد تكون مائة وهي المساقاة العقل بالفعل بذاتها مطابقا لصورهم
 كما هو المذهب في العلية بالنحو الذي ذكرنا متفق عليه لكنهم اختلفوا في ان علة هذا بل يكون حضورا ونفسه
 ام لا فذهب بعض الى الثاني كما عرفت فيما سبق وذهب البعض الى الثالث في ان علة هذا بل يكون حضورا ونفسه
 فعال مع الصواب في الحفظ والتصديق حيث وسع الكواكب بحفظ قدس سبيل تصور دون متعدي
 برائة عن شروط الاسرار التي هي من تواليج المادة وقد علت فيما مرانه بحق تحقيق القبول وما قال صاحب
 القياسات معتزنا عليه ان اعتبار النفس انما هو باعتبار كون الشئ متحققا في حد نفسه لا بعمل وعمل من العقل

سر، كان في لوح الذهن ام في متن الخارج والمصادق مرتبة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدانفسها والكواذب
 ليسوا مستقروا وانفسهم وبخبرته لذي يملك الاعتبارين ولا محذور اصلا فاما قول بعض متخذه المقلدين من ابناء المشائين
 ان ثمة العقل الفصل الفعال في خزان العقول مع المصادق المحفوظ والتصديق ومع الكواذب المحفوظ فذلك دون
 التصديق في حفظه على سبيل المنصور دون الما ذعان لبرائته عن الضرور والاسرار التي هي عن قوايع الاله وانه نفس على
 سبيل الفصل ليس من المقرر في مقرر وان المصور والتصديق انما هما نوعان العلم لا لطايعي المتبذرين في المصورات
 فاما العلم المصورية كعلم النفس به تبا المبرودة والعلوم اما ثلثها عينية الغير مستجيبة كعلوم العقول والفعالات التي هي
 من بوازم ذواتها الغير مصلحة عنها بحسب لوجودها العيني في النظرية الاولى في غير ذواتها في المقسم فهي قد خفي سخافة لانه
 قد عرفت بانطباع العقول المصادق والكواذب في العقل العالي فان كانت الشبهة العقلية امر تسميه فيها متفقة
 بالصدق والكذب فتكون الهادي لعالية مسددة ومكذبة لها فيكون علومها تصورات وتصديقات وان لم تكن
 متفقة بالصدق والكذب بل تكون متعالية عنها كما يظهر من كلامه في الاقوال المبين بسبب انشاء الله تعالى نفس كلامه
 في موضع يلين به فهو بطل قطعا وبعد الاعتراض يكون المصادق والكواذب مرتبة في العقل الفعال لا سبيل
 الى الكواذب صان المصادق العقول مرتبة في العقل الفعال بالصدق اذ الصدق عبارة عن صدق بقية النسبة
 الحاكية لما عليه الامر في نفسه وقد قرره نفسه بان المصادق مرتبة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها
 وملك تظن بما ذكرنا ان قال تلميذه في اناسفان المصور والتصديق انما هما نوعان من العلم لا لطايعي المتبذرين
 في النظرية الثانية فاما علوم الهادي العالية وعلم الحق الاول بل ذكره فليس شئ منها تصورا ولا تصديقا ليس
 شئ من انه يرد عليه فاما بعض الالام ان في القول مع كونه باطلا في نفسه وان علم ساري تمام مطابق مع
 العلوم عليه في نفسه والالام بهجهل وهو عالم بانه مطابق وهو التصديق كضر صريح لان الله تعالى عن نفسه بانه
 يعلم واعلم في انفة التصديق مطابق ثابت الجازم وفي احوالها يصح ان الصدق فك يا ترى نعم
 المصور والتصديق في شان لباري تعالى ليس مثل المصور والتصديق في شان فان المصور والتصديق في شان
 صفتان زكيات قائمتان بنا واما في اباري تعالى نفس ذواته تصديق المصادق كما ان ذواته تصور المصور
 فان التصديق امر يكون مبدءا لا كشكاف الثبوت اى قى بحيث لا يشتمل لتقيض وهو فينا كيفية يعبر عنها باننا رتبة
 بكونه واما فيه تعالى نفس ذواته مبدء بهذا النحو من الكشاف وفي الكلام في غاية التحقيق والمثابرة ثم تعجب
 من الشايع من انما كفى تقليد صاحب الافق المهيمن كيف ذهب ان ان علوم العقول العالية تكون بديهة

أيضا فضلا عن كونها مشهورات وتعدليقات والاهم من انما واجب في ذلك والما سبحانه تعالى آويزه الحكامه حق لكن
 لا يدخل في بيان امره شانه اصلا كما لا يخفى على من له فهم سليم في راوه بينا اما لا على كل شانه هذا على تقدير ان لا يكون
 وجوده كشيء معين او واجب سبحانه واما على نه سبب الشايع حيث اختار ان كل شانه معين او واجب سبحانه فيكون علمه الممكن
 عبارة عن وجوده او واجب سبحانه كما لا يخفى في ذلك فاستقر في آو استقر رايه على هذا ان واجب بعيب عجيب يكون
 العلم عبارة عن نفس وجود العالم من متع فاما يصح في العلم المحض واما في العلم المحصولي فلا يصح اصلا بل لا بد
 ان يكون العلم المحصولي زائدا على ذات العالم وانه يلزم لبلون مرتبة العقل البهيو لا في شانه محترق به في اى شانه
 المستقلة سابقا لبلون ان يكون النفس على كل شانه من بد والفطرة وانه لا بد باعترافه ايضا كس شانه لا بد في شانه
 بد التباين ايضا يلزم على هذا التقسام ذات العالم الى التصور والتصديق ضرورة ان العلم المحصولي ينقسم الى
 واليه العلم المحصولي لما حدث تصنف به بهته وانظره فيلزم ان يكون العلم ايضا متصفا بها والتفرد به مثال
 هذه المزخرفات لا يتاقي من الاشارة الى حاسته وزيفه الاستناد اشارة الى قد ان العلم لو كان عبارة عن
 وجود العالم فاما ان يكون عبارة عن وجوده المصدري او عن انتشاره في اوله والاول بلون العلم سوارا يرد به
 معنى المصدري لمعنه به بهته او اريد به معنى الحقيقي ليس معين الوجود المصدري اما الاول فلان العلم
 المصدري لا يصدق على معنى مصدري آخره بل يمكن احد هما ذاتيا لا غرو لا خفاري ان مفهوم العلم بالمعنى
 المصدري سبب مفهوم او وجود المصدري فلا تصادق بينهما اصلا فنعقد عن اعنيته ما اشار الى في العلم
 الحقيقي ليس بانترامي ووجود المصدري انترامي والثاني ايضا باطل ولا يلزم ما ذكرنا اننا كما لا يخفى وايضا
 يلزم على هذا اتحاد التصور والتصديق سبب الحقيقة وبالجملة متعاضدا المسمى اجلي من ان يخفى واكثر من ان
 تخص في ذلك وجود الشئ المعلوم شرط آه انت تعلم ان هذا الشرط اما ان يجعل غير العالم فاما قد يكون العلم
 عبارة عن نفس وجود العالم كما توهم واما ان يجعل نفس وجود العالم الذي هو حقيقة العلم فاما فيلزم المعجزة لبلون
 الذاتية والقياس على الحكم الذي هو التصديق على نه سبب الحكم فانه مشروط بالتصورات الثلثة كما توهم قياس
 مع افارق فان وجود الحكم موقوف على التصورات الثلثة بخلاف وجود العلم فانه غير موقوف على وجود المعلوم
 بل هو متحقق قبله كما في مرتبة الفعل البهيو في مثله وبالجملة ما اختاره وانشايع ان تم فاما يتم في العلم المحض ولا يتم
 في العلم المحصولي اصلا فاما لا يخط خط مشهور قال المص وليس الكل من كل شانه قيل هذا التفسير فاسد
 بان مورد القسمة علم وكل علم اما ضروري او نظري اما صغرى فظاهره واما الكبرى فلان ذكر من تقسيم العلم اسلم

الضروری و انظری فان كان ضروريا لم يشمل النظري و ان كان نظريا لم يشمل الضروري في هذا يكون مورد شئمة
شائلا للتقسيم واجب عند ولا باننا لانقسم بها في تبيان شيئا فان الحكم في الكبرى الكلية على جزئيات العلم و مورد
القسم مفهوم علم فلا اندراج له صفر تحت ان وسط اذ معنى قول كل علم ضروري او نظري ان كل فرد من افراد
شئمة باحد ذين الوصفين على سبيل اتصال تحقيق فلا يندرج في فرد الكلية مورد القسم لا مفهوم بعدم
لا شيء من فرد و فلا انتاج فان قيل الصغرى موجبة فعليه و الكبرى كلية فكيف لا يتجانب في الشكل الاول مع
احصول اشركه بهما لا بد و الشرط كما فيه اذا كانت تلك المقدمات من القضايا المتعارفة اعني ما يكون محمول
فيها صادقا على الموضوع صدق الحكم على جزئياته و الصغرى بنا ليست سهلا ان محمولها عين موضوعها و ان قلت
منها لا بد و تباروا سباروكة قرر سبيل المحقق قد في حواشي شرح مطالب و اور و عليه بان ان اراد ان محمولها
بين مفهوم موضوعها فم ضروري ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القسم و ان اراد ان محمولها عين فرد موضوعها
لذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر المحصورات عين افراد موضوعاتها فممكن ان لا يقتضي ان يخرج القضية
عن التعريف و اجيب بان انظر ان يجعل الحكم فيها على مفهوم عام هو مورد القسم باشتين كما في اخوك زيد و
يعني من القضايا المتعارفة في العلوم بل مما ذكر في المحاورات و رد بان عموم مورد القسم غير مبني ان فرد
بالقسمته و بناه و شئمة لخصوصه و مورد مساو لمفهوم العلم سلك ان عدم من مفهوم العلم لكن ان يكون من
قبيل حمل على كل على العام بنا سور فكون قضية مهلة في قوة التجزئية و هي من ان كانت متعارفة و جواب
عنه المحقق الدواني بان يبين كل اعموم في كلام القائل على العموم بسبب المفهوم و مورد القسم لخصوصه عدم
من حقيقة العلم بسبب مفهوم و ان كان مساويا له في الواقع وليس كل مهلة من القضايا المتعارفة فان قولك
الانسان زيد مهلة و ليست متعارفة كما لا يخفى و ثانيا باننا سلكنا انها يتجانب و لكن لانقسم ان لو كان مورد القسم
ضروريا لم يشمل النظري و انما يكون كك لو لم يكن ضروريا في بعض الصور نظريا في بعضها و السرفية ان طبعه
ان عدم كين ابا با نظري لغيره ان يتصف بصفات متضادة متقابلة بل يجب لها ذلك بالنظر في محتمل افراد
متعددة متضادة بمرتبة فانه اذا حصل جزئي من جزئيات العلم بنظر كانت طبيعة العلم حاصلة في شئمة بنظر
العلم و اذا حصل جزئي منها بنظر كان حصول طبيعة العلم في شئمة موثوقا على ذلك النظر لطبيعية العلم موصوفة
بالضرورة في ضمن افراد الضرورية و بالنظرية في ضمن افراد المتضادة باننا قال السيد المحقق قد في حواشي
شرح المطالب قد لا تخفى ان المشهور كعدم انهم قالوا ان الابهة و النظرية من شأن العلم بخصوصه

والعلم القديم والحضوري لا يتصفان بأبديته والنظرية بالعدم انصافها بالنظرية فلما هو ما عدم انصافها
 بأبديته فلان أبديته والنظرية متقابلتان متقابلتان اصطلاحيا كما لا يخفى وقد تقرر عندهم ان التقابل منحصري رابع
 اقسام الایجاب والسلب انصافا وتضاوا والعدم والملكية وليس بينهما تقابل الایجاب والسلب لان موجب
 الیقينة ليست ببدئية ولا نظرية وكذا كنهه الباري تعالى ليس بربوبيا ولا نظرية ولا تقابل انصافا ضرورة انه
 يمكن فصل كل منهما بدون الآخر فيكون التقابل بينهما بالانصاف وبالعدم والملكية ومن شرط انصافه ان لا
 كل من التقابلين على موضوع آخر من شرط عدم والملكية وروى الوجودي على محل العدمي بمعنى ان يكون
 محل العدمي ذاتي لا انصاف بالوجودي والحضوري والقديم اذ لم يتصفوا بنظرية فلا يمكن انصافها بأبديته
 ضرورة ان الانصاف بأبديته يستلزم انصافا بالنظرية اما على تقدير كونها ضد بن فلان الانصاف
 باحد الضدين مشروط بانصافه بالآخر والآخر على تقدير كونها عدما وملكية فلان المنقصة بالعدمي اعني بديته
 بحسب انصافه بالملكية اعني النظرية واذا لم يصلي ما انصاف بالملكية لم يصلي لا انصاف بالعدم ايضا وحاصل
 ان انصافها بأبديته مستلزم لانصافها بالنظرية واذا انفي اللازم انفي المملووم واوردوهنا اول ما يميزان
 ان يكون مطلق العلم متساويا يحتمل ان يكون عرضا تاما ومنت قد حوت فيما سبق وهو الحق في هذا الباب فذكر
 وثانيا انه لا يجب في التقابل بين عدم والملكية صلوح موضوع عدم لانصاف بالملكية لعدم ان يكون
 الموضوع بشخصه صانعا او بنوعه او بجنس قريبا كان وبعيدا وذا كان كذلك فما لكسبية وان لم يتصف بها
 الحضوري والقديم بشخصه لكن جنسه هو مطلق العلم صلح لانصاف بالنظرية وهذا القدر من الصلوح كاف
 لانصاف بها واجاب عنه بعض الاعلام قد بان صلوح النوع او الجنس للملكة المتعبر في تقابل بالملكية
 والعدم معناه صلوح النوع او الجنس الموجودين في ضمن الشخص الموصوف بالعدم لان يكون انصاف في
 ضمن اي شخص كان ان تسمى ان لا يتصف بالحركة الارادية وان امكن انصاف الجسم الذي هو جنس الحركة
 الارادية في ضمن الحيوان وكذا المفارقات المنقصة بالسكون وان امكن انصاف الجبرر موجود في ضمن الجسم
 بل الذي لا بد في هذه المقابلة استعده وما هو الموصوف بالعدم بالملكية سواء كان هذا مستعدا اوله بالذات
 او بنوعه وله بالعرض ناهي تحقق في ذاته او بجنس بالذات وله بالعرض لتحقيق الجنس فيه وبهذه عقيدة لا يصح
 لانصاف بالنظرية اصلا لان جهة استعداد النوع وما جفبه لسرفيه ان التوقف على النظر من رعا من
 الاولية للعلم الى ذلك فلا يتوقف به نوعه او جنسه الا بانصافه به بان يكون انصافه بعينه انصافا فانفسها ليس

[illegible]

لتضاد ما يمنع لزوم احد الضدين بالنظران خصوصية طبيعته لموضوع فتم الدليل وثبت المدعى وانت تعلم انهم
 قالوا ان للتضاد احكاما منها ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لا كما يحصل مثل البياض والاشباح وسواء
 للتضاد واما ان لا يكون كذلك وبما على قسيتين فانه اما ان يقع في محل واحد كحركة والسكون للجسم او لا يقع وهو
 يقع على قسيتين لان المحل عند فلو دعي الضدين اما ان يتصفت بشاى في وسطها واما ان لا يتصفت بشاى في وسطها
 فيخلو المحل عن الطرفين كاستغاثت فانه قال من البياض والسواد وعن كل ما يتوسطهما ومثبان الضدين
 اما ان يصح حصوله بهما عقيب آخر كما سواد ولبياض واما ان لا يصح كحركة الصاعدة والهابطة
 فانه يمتنع تعاقبها لما ثبت ان جن كل حركتين مستقيمتين سلكتا ومثبان الموضوع قد يكون واحدان من الضدين
 من غير تغيير وقد يكونا بلها لا بعد تغيير الاول فكم يحسم انما يصير بارقا واما الثاني فكم يحسم من ان يصير حار
 الا اذا تغير من وجه واخرت ذاقا علم ان احد الضدين على استعين قد يكون لازما للموضوع بحيث لا يمكن
 ورود الاخر عليه صلا فيجوز ان تكون البديهة لازمة للمصولي القديم والحضوري ولا يمكن ورود النظرية
 عليها اصلا فلا يمكن تعاقبها بالنظرية حتى هي الضد ان خرف قول موروان من شرط التضاد انهما يصح قوله يمكن
 احد الضدين على استعين لازما للموضوع بحيث لا يمكن انما كره عنه اصلا ولو كان لازما له على القسيتين فلا يصح
 ورود الضد الاخر عليه تضادا واجهة ليس من شرط التضاد ان يكون الموضوع صانعي لورود الضدين مطلقا
 بل اذا لم يكن احد الضدين على التعين لازما للموضوع ولا يلزم من اتضاد طبيعته نظرية عام ورودها على
 المصولي القديم والحضوري ان تضاد طبيعته البديهة عدم ورودها عليها كما لا يخفى فما قال اشد في تلك
 السحاشي من عدم تسليم كون شرط التضاد امكان التعاقب صحيح لا غبار عليه وما قال بعد التسليم فهو ايضا صحيح
 نفس طبيعة الضدين وان لم يكن آية من جواز التعاقب لكن اذا كان احد الضدين على استعين لازما للموضوع
 فلا يمكن ورود الاخر عليه اصلا وقال الشارح في الحاشية المتعلقة على هذا القول اقول معنى تعاقبها على
 موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يحسب انتفاشي منها بالنظر
 الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان يتقل من كل منها الى آخره وان كان لازما بالنظر الى خصوص طبيعته
 الموضوع وبذا اقول لا فسد للوجود والارباب في ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وصدور الموضوع
 بها وطبيعة البديهة تقتضي انتفاك الواسطة وان مقتضى الحدوث فاعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتحقق
 ان يواحد منها مقتضى انتفاء بالنظر الى مقتضى طباعها ما ترى ان العلم باكنة بعينه يمتنع ان يكون علم بكنة شئ

باعقاس فی معلوم بعینه فلیس بینهما تقابل التضاو فالتقابل بینما تقابل بعدم والملکة اذ من شان معلوم
 الحصول الحادث لا اقصاف بالکسبیه علی خلاف امر التضاوان المعبر فیہ بقار الموضوع بعینه بالنظر الی
 طبیعۃ الضدین فتعذر انتبہ وانت قد عرفت ان انتقال کل من الضدین الی الآخر لیس من احکام التضاو
 بل بعض الضدین لا یمکن ان یتقل احدہما الی الآخر بالجملة احد الضدین علی التبعین اذ اکان رزما للموضوع
 فلا یصح انتقال کل منهما الی الآخر و لیس اذالم یوجب شی من المتقابلین بالنظر الی طبیعۃ بطرات موضوع
 فیصح انتقال احدہما الی الآخر ولا یلزم من انعدام الضد بل وجود ان یصح انتقال کل من الضدین الی الآخر و قول
 ولا ریب ان طبیعۃ النظریۃ او مسلم لکن لا یوجب ان لا تكون البہتہ مقابله نظریۃ تقابل التضاو لما عرفت
 ان احد الضدین علی التبعین اذ اکان رزما للموضوع بحيث لا یمکن زوالہ عندہ فلا یمکن حصول کلا غرضیہ و قول
 الا ترى ان العلم بالکفۃ او غیر مسلم بل غیر صحیح لان العلم بالکفۃ قد یتعصب الی العلم بکفۃ الشیء کما صرح بہ بعض
 الکاتبین فی حواشی الحاشیۃ القدیمۃ و کذا لان المعبر فیہ بقار الموضوع آو ان اراد بہ ان المعبر فی تقابل
 التضاو تقابل الضدین علی موضوع واحد فقد عرفت ان لیس بضروری وان اراد بہ معنی آخر فایضاً لتحقق
 التضاو بین البہتہ والنظریۃ و بالجملة ما ذکر الشایع فی الحاشیۃ لا یدل علی ان لیس بینهما تقابل التضاو
 و بهذا نضربان ما قل بعض العالم ان القدم والحدوث من لوازم البہتہ شخصیۃ فلو فرض انما تقدم او
 الحدوث اتفی لبہوتہ شخصیۃ و اذ اکان القدم من لوازم البہوتہ شخصیۃ فما یمکن من انما تقدم فلو تم
 علی البہوتہ القدیمۃ والنظریۃ منافیۃ للقدم فیا لی القدیم بہوتہ من عروضا و من شرط التضاو صحۃ ساقبۃ
 و انما علی موضوع احدهما بالنظر الی موضوع البہوتہ لیس منافیۃ لشیء من البہوتہ کما قد عرفت و اورده الاستاذ العلامة بی قد فی حاشیہ
 و ہون الشایع و سبب ان البہتہ والنظریۃ صفتان للمعلوم وانہما لا یختلفان باختلاف الاشخاص و
 الاوقات کما سیأتی منہ اذ علی ہذا المذہب کما لا یمکن ان یکون بین البہتہ والنظریۃ تقابل التضاو
 کما ذکرہ لک لا یمکن ان یکون بینما تقابل بعدم والملکة اذ من شرط التضاو امکان توارک کل من الضدین
 علی موضوع آخر من شرط التقابل بعدم والملکة صلوح محل لعدم للاقصاف بالملکة و من المستحیل ان
 یکون الشیء لذی لا یوقوف نحو من انما حصولہ علی النظر بما یوقوف نحو من انما حصولہ علیہ بالکسب فیمحیل
 ان یوارد البہتہ والنظریۃ علی موضوع واحد فلا یصح توارک کل منهما علی موضوع آخر و انما صفات محل البہتہ
 لشیء ہی بعدم والملکة اتی فی النظرۃ و لیس مطلق مفہوم معلوم نوعاً او جنساً للمعلومات بخلافہ ہنی کیفی

صلوحه لا تصاف بالنظرية في تحقق التقابل بالعدم والملكية بينهما وبين البدئية اذ المعلومات حقائق مختلفة تتغير
 غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون العلوم نونا وجنسا فاعني ما ذهب اليه الشارح من ان الاستدلال لا
 اذ بناء على تحقق التقابل بالعدم المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البدئية والنظرية والتفاهد والايجاب و
 السلب. تصانفت بينهما على هذا المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التبادلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على
 هذا المذهب يكون معنى. تصانف العلوم المحصور في البدئية والنظرية انه يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر
 او بشئ لا يتوقف حصوله المطلق عليه ولا يخاف في انك يمكن تصانف العلوم في حدوثها بحدوثها بمعنى يمكن اعتبار
 المحصور في واقعها بمعنى انه يتعلق بما يتوقف حصوله على النظر وبما لا يتوقف حصوله المطلق عليه و
 لما لم يلزم من كون العلم متصفا بالنظرى ترتب ذلك العلم على النظر فأي ما لا تصانف المحصور في تقديم
 بالنظرية بمعنى تعلقاتها بما يتوقف نحو من سخر حصوله على النظرية اكله من الشرف حتى له ومن ثم جواز اوقات
 في الكاشية ينبغي عليك ان هذا التجويز يفي بمرتب على انها من صفات العلوم حتى يكون الامر واحد بين
 نظريا بالقياس الى شخصين او شخص واحد في وقتين لا على كونها من صفات العلم بان العلمين متساويان
 بالشخص فمتنع ان يكون نظري منها جريها وبالعكس ان يتكبد المساخنة فيراو بالنظريات ما كانت حصولها
 نظريات لا انساب انتهت وفيه ان التوهم عزوا نظري بالتوقف على الظروف ذلك جواز ان يصير نظرية
 باسرها بمرتب عند صاحب لقوة القدسية فلم يتم بمرادها بالنظريات في هذا التجويز نظريات حقيقة وانما
 ان نصير بمرتب حقيقة تحقيق المعنى التوقف بل ارادوا بها النظريات بالعرض ولو راووا بها النظريات بالذات
 فلا سلب لهذا التجويز. لم يمكن متوقفة على النظر فنحن ن هذا التجويز على ان المتصانف بالبدئية والنظرية
 اولاً وبالذات ليس هو نفس العلوم بل هو العلم وهو الموصوف بالذات بالتوقف على النظر اما المعلوم فهو
 بالتوقف بالذات على النظر ولا يمكن حصوله بالنظر تحقيقا بمعنى التوقف فهو انما يتوقف على النظر بالعرض في زمان
 يكون نظريات تارة وبريها اخرى في هذا التجويز ان كان ظاهري كون البدئية والنظرية من صفات المعلوم
 كمنه نفس على انها من صفات العلم حقيقة فاستقام كضريح هذا التجويز على كونها من صفات العلم كما وقع المحض
 قوله ان النظريات بالعرض لما كان المتبدر من وقت التوقف حقيقة بمعنى لو اذ لا متنع اورد عليه بان النظرى
 على هذا لا يصح حصوله لا بالنظر وجميع النظريات يحصل لصاحب. غوة القدسية بالعرض والقوة القدسية
 يمكن لكل شخص بان يتصف فرد من فروع يمكن ان يتصف بجميع. فواو ذلك انواع ففقدت حصول جميع النظريات

بالحدس كل احد فله بصيرة لتوحيه كحيته واجيب عنه بان مكان حصول القوة القدسية بجميع الافراد هم بمراد
 ان يكون استيلاءه بخصوص شخص بالاشخاص و بالاشمول يستلزم ان تصان بعض الافراد لا مكان القدرات
 جميعها ان يريد به الاتصاف بالنظر الى خصوصية الشخصية فمما يترى ان لا يتصاف بمعاملة بكم بالاشخاص و
 لا يتصاف بمعاملة نفسه و الجزر بخصوص من اراد ان يتصاف بانفسهم على ان خرولا لا يكون الاتصاف به كما فر
 بانفسهم و ان اراد به الاسكان بالنظر الى بنية الافراد بان المزية يمكن لها الاتصاف فممكنه غير نافع واذا اختلف
 عدم مكان القوة القدسية لبعض الافراد فيكون استوفيت على معناه بحيثية فان حصوله لبعض الاشخاص
 لا يمكن ان بالنظر لبعض اشخاص بالحيث وفيه ان الحاصل لكل فرد بالنسبة الى اشبهية من حيث هي هي
 ما ريب في امكانه فردا من تلك بحيثية فان اشبهية اشبهية من حيث فردا من اشبهية من حيث فردا من
 فرد من فرد من تلك بحيثية من مكان الاتصاف بالقوة القدسية فيمكن حصول كل منبه بالنسبة
 ان كل فرد بالنظر الى اشبهية من حيث هي هي فردا من اشبهية من حيث هي هي فردا من اشبهية من حيث هي هي
 نفسا من اشبهية من حيث هي هي فردا من اشبهية من حيث هي هي فردا من اشبهية من حيث هي هي
 لكن مردود وقت حصول انظري على النظر لوقت حصوله مع ايقانه من له حواس واصناف عليه فله يدبر صدق
 لغرضه ليدري على انظري لانه وان لم يكن متوقفا على النظر بالنظر في وقتها فله يدبر صدق
 متوقفة عليه من حيثها من تلك استوة و لا يخفى ان تلك جبهة في قول له وجه الدفن من علم كل احد و هذا
 ليدفع قد اتوا و الحق اذ في في اتصافه قال في شرح التهذيب لا نسلم امكان حصوله في العلم بخصوص
 بغير مسبب ان العلم حاصل بالكلية غير العلم الحاصل بالحدس بالاشخاص و قال في حواشي شرح المطالع ان
 البديهة و نظره من العلم و لا بالذات و يوصف بها السليمة بقاء العلم في حصوله بالنظر لا يمكن حصوله
 بدون النظر ضرورة فان الحاصل بالنظر شخص والحاصل بدون النظر شخص آخر من العلم و ذلك العلم مخصوص
 بصديق عليه ان لا يمكن حصوله بالنظر و اورده عليه بعض المذققين بان لا اختلاف بين العلمين لا حسب الشخص
 ان العلم انما يتشخص بالمحل و حصول كل علم لكل فرد بكل من النظر و الحدس ممكن ولا يجب التحيز بان كل علم
 كما يمكن ان يحصل بالنظر يحصل بالحدس ايضا و فضلا شايخ في بعض حواشيه بان اختلاف العلم بحسب حصوله
 بالنظر و الحدس اما من تلقا الشخص و هو بطاينة عرض تايشخص بوجوده في المحل هي العاقل و حصول القوة
 القدسية ممكن لكل عاقل فحصول كل علم لكل عاقل بكل من النظر و الحدس ممكن بنا على جواز اتوار و بين

اسهل فلا يكون اختلافا بالوصول بالنظر والى من من لوازم الشخص لم ترتب على وجوده معاقل اما من اعتبار
 الحقيقة بان يكون الحاصل بالنظر حقيقة مستدعية للحصول به والحاصل بالحس حقيقة اخرى مستدعية للحصول
 به وبما يفي باطل بان حصول كل شخص من العلم كما يمكن بالنظر يكون بالحس والشخص الواحد يمكن ان يندرج
 تحت حقيقتين مختلفتين. ويوجد في احداهما لوازم حقيقة اخرى واورد عليه وجوده منها انه لو كان ما ذكره فيزمن ان
 لا يحصل به حقيقة مستدعة للشخص واحد فان اختلفت العلوم بالشخص وبالمهية وما اول لطلال ان العلم
 عرس والعرض فما تشخص بالحس وبهنا واحد فكيف يتعد الشخصيات حتى يحصل بها العلم لو كانا حقيقة
 مستدعة ومثبات قوله حصول كل علم لكل فرد من انظر واحد من ممكن منوع مع قطع النظر عن مع مكان الشوق
 القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة. ناسنا مكان القوة القدسية لكل فرد يمكن تعدد الشخص و
 الشخص لا يتوقف على قلت كمال شخصه وزمانه فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد الشخصيات
 باعتبار الجيات كالمهيوف الاول عندهم والايهم جماع المثلين المستعمل واجيب عنه بان القياس على بهيئة
 الاول قياس مع الفارق لان الهيولى بما بها جيات خارجية موجبة للقياسات فتكون مختلفة بحسب تعيين
 والشخص فوجب تشخصه لا عن بخله بل انفس الناطقة فانها متغيرة ومتصلة ما اياها فيما اختلفت فانها
 بحسب الجيات لا يخفى في بقا الشخصيات لان الجيات فيها لا يوجب اختلاف الشخصيات ولعل الحق ان نفس
 انما يحصل خواصه وما سيجي تحقيقه نشارة لكان وما المحل فبوليس مشفعا بل من امارات شخص وعوازمه
 فيجوز ان يخلت العلمان تشخصا نحو الوجود فان الوجود الحاصل بالنظر غير شخص منه حاصل بالحس فكذا
 الشخصيات وبما بهما شخص من العلم بالحاصل بالنظر غير شخص منه حاصل بالحس بالنظر لا يمكن
 ان يحصل بالحس اصلا وعلما قال الحق لدواني من عرف ابدى في النظرى بيان يحتاج في تخصيصه
 لغزو فكره يحتاج ايمه فالامر عليه ابون فان فاقد القوة القدسية عين موافقة لصدق عليه انه يحتاج في
 تفصيل المطالب كلها الى انكركضا واورد عليه كل من نفر في كماله بان التوقف والاعتياج سبيان بل
 وحقا التوقف والاعتياج الحقيقي لا يصح اخذها في تعريف النظرى وما الاعتياج بمعنى وجوده فوجد فصيح
 فيها فلا فرق بين التعريفين فلا وجه للقول بسهولة الامر في احداهما دون الآخرة اجاب عنه بعض المتدينين
 بان نشارة نظرية والبهية على التعريف الاول حال العلم يكتسبون في الزمن ويرون يختلف باختلاف
 العالم فانه في نفسه اما يتوقف على النظر ولا يتوقف عليه على التعريف الثاني قال علماء اى لتفصيل وتبويب

(الاعتياج)

باختلاف اعمام فجزء ان يكون تحصيل علمه و حد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين ويرد عليه ان
 تحصيل اعمام يجب ان يكون معلوم بعينه كما يمكن بالنظر يمكن بغير النظر اي بمحدث التوقف القدرسية فلا معنى للتوقف
 على نظرا ان يقال الضرورة اخذها بشرط الوصف فاصل في الذهن البديهية والنظرية آوه موجب الشارح
 انها بعض المسئلتين ان المتوقف بالهدهة والنظرية اولاً وبانذات ما يورس يصل في الذهن من حيث
 هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن في معلوم لا يصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن لان
 ما يقرب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر و ما بانذات بولفسا من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله
 في الذهن في معلوم و ما بانذات بالعرض هو من حيث هو حاصل في الذهن في العلم ويرد عليه ان المقصود
 من النظر تحصيل ما لا يكشف ان شي من نفسه ضروري ان يعرف انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجوداً
 من قبل ان يفيد العلم لا المعلوم و ان كان المتوقف بالنظرية هو العلم فانه كان موجوداً
 لنفسه و بهدته من العلم كما لا ينبغي ثم لا كثيرا ما يتفق في تحصيل في الذهن صورة الموضوع والمحمول و بهدته
 في حصول ان ما ثبت بمحمول الموضوع ثم بعد احوال النظرية البرهان فيحصل الا زمان بالنسبة من دون
 ان يثبت على الصور والنسبة لوجوده في حالة الشك مثلاً صوناً اخرى عين الا زمان بل انما يميز الا زمان بالهبة
 غاية في ان ما بانذات يكون عبارة عن احواله وراكية و مفارقة للصورة ولا مشاحة فيه بل هو الحق
 يتيق به و بانذات حق فما يكون الصورة ان ذهنية سواء احدثت من حيث هي هي و من حيث هي شخص و بانذات
 متوقف بالهدهة والنظرية حقيقة و بانذات فيكون المرتب على النظر ما هو العلم حقيقة و اما المعلوم فانه يتوقف بها
 بالعرض فيكون المعلوم بهدته او نظرا ان علمه ما يورس او نظري و زعم بعض الشارحين ان المقصود ان كان
 في العلم و معلوم غير صحيح بل الحق انها صفتان بل العلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة في العرف و
 المعلوم فقط بنبه نفى الواسطة سطفاً فان التوقف على النظر للمعلوم بالنظر ان ذاته و للعلم بعد توقف وجوده بطبيعة
 التي هي مرتبة وجود المعانيم بعدية بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت وذلك لان الكاسب انما هي البانج
 الكلية ما تقر ان تجري لا يكون كاشفاً ولا كاشفاً للمعلوم بل الطبيعية التي هي مرتبة المعلوم و اما من حيث
 لاكتشاف المعارض الذهنية نفى مرتبة ثان من الاول فهو اسبق و اقدم منه فتوقف على علمه لانه يكون سبق
 على توقف الثاني على علمه لكن لا بان يكون الاول واسطة في العرف الثاني اذ لا تعدد للوصف في تلك
 الواسطة وفيما نحن فيه وصف التوقف متعدد بل بان يكون واسطة في الثبوت و ان يكون الواسطة و ان يكون

الحكاية عن نفس الذات المتفرقة وما كان جعل الحكاية عبارة عن جعل مصداقها ومصدقا لها ليس لا نفس المهيبة بل انما
 امر عليها فجعل الحكاية بما هي حكاية بوجودها عن وان كان جعل مفهوم الحكاية من حيث انه موجود في الذهن
 بوجوده وغيره عن معنى من انما جعل الحكمي عنه فعلية بل لا معنى لكون المهيبة اثر الساجل وكونه موجودا شرعا في العقل
 لا عرفته الا معنى لكونه موجودا معلوما اما كون مصداقه ومشارا انشرا له معلولا فان اريد حصول نفس وجوده من
 سائر احوال حصول مصداقه منها يكون اثره في جعله في نفس المهيبة على ان لا يكون له اثر في تحقق نفس موجود في الواقع فليكن في ذلك
 ما مله في وجوده في الذي الحكم في علمه وان اريد بتحقيق نفس الموجود في الواقع فففيه انه لا يتحقق نفس موجود في
 الواقع بل يتحقق مصداقه الذي هو نفس المهيبة فمائل لا يخطئ في ذلك واما سائر احوال وقال في حاشيته لما كان
 ما هي خارجة عن حقيقة العلول كما شره فلا يتم النقص بالمادة والمصورة انتهت احكام كل ما صاحب في
 الامرين حيث في ان مراد سائر العلل سوى الساجل الحق فاستغن عن المادة والمصورة وخير من دفع على ان الشرع
 لا يعمل منها وجوده عند احوال بسبب ورا عند اصحاب جعل مؤلف كما لا يخفى على من راى من سائر
 قولك فانما سور لمعلمته او تقريرا او جديا او انما يقع لو ثبت ان اثر الساجل نفس المهيبة والوجود اثر سائر العلل
 وقد ثبت بطلانها وانما يرد عليه ان اثره لا يكون هو الشئ من حيث الحصول لذم الشئ لما خد مع بهد كيشية
 فهو ليس بعلم من الشئ لما خد مع هذه الحقيقة انما يتحقق في اعتبار العقل وان راو به شئ المتفرع الذي هو مصداقه
 الموجود في الذهن مع وجوده عن العبارة كما لا يخفى لا يخفى انه اثر الساجل البسيط فلا يكون مرتبا على الشرط على زعم
 المورولان نفس المهيبة اثر الساجل بالذات دون سائر العلل التي منها نظروا يمكن ان يرد بها الشئ من حيث
 ان تمام الوجود اليه لان الوجود ليس مراد انما ما عرفت غير مرة فتذكر في قولك ان لا يرد بها الشئ من حيث
 انما هو ان الشئ هو حاصل في الذهن وقام به اكتف بالعوارض الالهية فيصير شخصا فبنينا موجودا في العقل و
 يرتب عليه آثارا وليس بنينا موجودا غير حقيقة غير ذلك شخص لذم الشئ من حيث هو موجودا عن ما في الصورة
 يحصل له ارتباط مع العقل بوجوده كماله في وجوده كماله في امره فيقال انه موجود في العقل بمعنى انه مرتبط
 به ارتباط مخصوص فان اريد بالوجود انما هو ارتباط فلو لم يكن بوجوده حقيقة بل مجازا انما قد يلحق العقل ذلك
 الشئ مع قطع نظر عن ذلك لعوارض فيكون الشئ من حيث هو موجودا في هذا المعنى فبنينا للمادة يكون نظريا
 للمعط والمعرفة باعتبارين وبذلك النحو من الوجود الحق بان يسمى وجودا فليكن لا يتفرع على النحو الاول الذي
 هو مبدء الآثار ونحوها حال يرتب عليه تلك الآثار وما مع الاول فلا يصح للعلوية بالذات فان هذا المعنى جدي

تتحقق لعدم معلوم ويمكن ان يقال لوجود الشئ غير ذكر من الوجودين من العقل مجردا عن شئ من العوارض
الخارجية فيحصل منها اربعة سبل في الذهن اولها بتقسيمها مجردة عنها لوجودها في نفسه لا يترتب عليها ثمة ثالثة
قائمة بالذهن وكثافة بالوجود من الوجودية فيكون لها وجود يترتب عليه انكشاف وجودها لوجودها في نفسها
الثاني فكل شئ في ذهن وجوده حقيقة واحدة هي في نفسه والاخر غير وقته كعدمه فكل شئ في ذهنه
علم ان لوجوده في شئ ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث يترتب عليه انكشاف وجوده لوجوده في نفسه
وهو الوجود الخارجي مسمى بالاصلي والثاني ما يكون الوجود بذلك الوجود بحيث لا يترتب عليه انكشاف وجوده
عنه الا كما هو الوجود لذاته في الملقب بالثاني فالثاني لها وجود يترتب عليه ثمة ثالثة مشروطة مثل الخلق
وطلب معلوم احكام كالجوهرية وقبوس الابعاد وغيرها لوجودها في نفسها مصدر انكشافها لوجودها في نفسها
وانما هو مصدر انكشاف الصورة ومظهر الاحكام في وجودها في نفسها لوجودها في نفسها كحالة منسوبة
في الذهن صفة قائمة به موجودا بالوجود الاصلي لانه يترتب عليه انكشاف وجوده لوجوده في نفسه
حقيقته بالذهن وجودا نظائرا لغيره في حيز ترتيب انكشافها لوجودها في نفسها لوجودها في نفسها
للمصورة لا الوجود لظلي للمعلوم لانه تابع للوجود الاصلي للمعلوم في الصورة العلمية لان كونه وجودا نظائرا موقوف
على ان يشبه العقل ان الشئ الذي هو المعلوم فعلة على الوجود الاصلي الذي ليس موقوف على تمثيل النفس
والشراعه ونسبته يادى شئ فلا يكون معاولا بالذات فتم قال انجب ان الظلي تابع لما يصنع وهو اما ما قال
الشئ في حاشيته ففيه وجوده من الاختلال الاول ان قوله ان الشئ هو المعلوم في الذهن ذبيح في ان ليس
الموجود في الذهن ان الشئ من حيث الكثافة بالعوارض الذمينة عن الشخص العقلي الذي يترتب عليه انكشاف
والشئ من حيث هو ليس موجودا بوجهه وبذلك قطعنا لان وجود الشخص بعينه وجودا طبيعيا من حيث هي
هي ولا معنى لاقول بوجود الشخص مع عدم وجود الشئ من حيث هو بل وجودها واحد كما صرح به الشئ في نفسه
في آيات الشفا والجملة القول بوجود الفرد مع وجود الشئ من حيث هو هو وانكشافه عن كونه في الوجود
والتحقق منسطة خارجة عن الشئ للعقل ان يتخذه به الثاني ان تفسير الشئ من حيث هو هو الصورة ليس
بصحيح لان الموجودات واما في العلم بالعددوات فلا يصح اصلا لان العددوات المطلقة ليس لها بها الصورة
واللزوم وجودها والصواب ان يقال معنى شئ من حيث هو هو ان يكون ذلك الشئ لخواص قطع النظر عن
العوارض الشخصية لانها صورة شئ خالصة لعل بالعددوات ايضا الثالث ان قوله كما علم في ادب شئ

اما اول فائدة لا يحصل صورة شئ في امره كما ثبت في محله. فاما ثانيا فاعلم اتحاد المرقي مع شئها يحصل في المرأة
 الرابع ان تحقق العلم غير متوقف على اتحاد الشئ من حيث هو وليس لكلام الالف في المعلوم الذي هو العلم من
 حيث هو بول في المعلوم من حيث هو فلهذا هو ضرورة ان العلم لا يتوقف على بول الشئ الخامس ان قوله ويمكن
 ان يقال قد نفا يصح ولم يكن المحسوس في الذهن عبارة عن المحسوس فيه واقام بولها فلهذا
 منتهى لكونه لقيام بالذهن متاحدا عن الحصول فيه وقد عرفت فيما سبق ان الحصول في
 الذهن عبارة عن الحصول فيه والقيام به لا ينافي ان لا ينفك عنه قوله فيحصل
 بهيئتها امر سلة آذ لو كان معناه ان المبهمة المرساة تحصل في الذهن بوجود مستقل
 لا كوجوده في عرض في موضوعها فبوصف مع البطلان لا نهى فاصالة في
 محل مستغنى. والحاصل في المحل المستغنى لانه وان يكون عرضا وان كان معناه انه يحصل في الذهن بوجود
 مستقل كوجود الاعراض لموجوده عن اقيام بالذهن والحصول فيه كما ان ينفك السابق ان الحصول في الذهن
 فهو من اوجودة المبهمة في مرتبة الحصول في الذهن السابقة على القيام به لا يمكن ان تكون مبهمة اذ لا وجود لهم
 بما هو مبهم به وان انشأ شخص اصلا فلا بد وان يكون مشتقفا بالشخص له ذهني فتكون قامة بالذهن قطعاً في تلك
 المرتبة قائل ولا يتجمل في له واما انظر الدقيق آه انت تعلم ان النظر الدقيق يحكم بان الحاصل في الذهن لا
 وبالذات انما هو الشئ من حيث الاقتران بالعرض الذهنية وبالشئ من حيث هو فلهذا يحصل بالعرض وفي
 منتهى فانهما يحصل في الذهن صائق المعلوم وكون المبهمة عبارة عن الاجلالية الغير المحوجة ان النظر سسم وكذا
 كون النظرية عبارة عن الاختصار المحوج اليه لكن كونهما مائتين للشئ من حيث هو بوقبل ان يقوم بالذهن غير
 مسلم اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني ومدار المبهمة على عدمها فان حصل الشئ في الذهن
 بواسطة فهو نظري وان فهو جبري وتلك الواسطة هي المعرفة او البجته وباطلطان للحصول في الذهن فلا يحتاج
 اليها ان الشئ الموجود بوجوده يترتب عليه الآثار والاشياء الموجودة في الذهن بالمتى فاحقيا جبراني معرفتي
 والبجته بالذات ثم والحاصل ان كون مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني مسلم لكن لا يلزم منه
 ان يكون لترتب على النظر نفس الشئ من حيث هو ما حصوله في الذهن قالا جلالية عبارة عن كون الاشياء
 اشئ غلبا عن انظره وفكره والاختصار عبارة عن كون الاشياء مرتباً على النظر فافهم في له هي المجهولية آه فيه
 فافيد ان تفسير الاختصار بالمجهولية عجيب جدا فان المجهولية عدم المعلومات عما من شانه فعله تفسيره يلزم ان

ان لا يكون شيء من المعلومات نظرياً وان فسخ النظرى عن النظرية بعد المعلوماتية بالنظر وان يكون كما هو معمول
 بالفعل ولم يتج في علمه في نظره استدلال نظرياً وان يخلص التصورات واستدلالات في البديهيات ضرورية
 ان كل ما هو متصور ومصداق به معلوم لا مجهول ثم المجهولية التي يتكلم بها مختلف الاشخاص والادوات فهي
 ليست حادثة للشيء في نفسه كما لا يخفى على ذلك فالمقصود من النظرية يقال في الحاشية المقصود من النظرية تفصيل
 الاشياء ما علمته وبوجوده لم يأت في الذهن ولا دخل معه من الشخصية الذهنية اذ ليس المقصود تفصيل
 حقيقة العلم سواء كانت محالة كالحال المحذور او منسجمة به في التصور وكذا المقصود حصول الوجودات علقه
 بالشيء نفسه من حيث هي قائمة بالذهن ومكتشفة بالعلم نفس الذهنية ثم حصول البديهي الذي ترتب عليه
 ان ثار وان كان مسبباً الى الوجود في الحقيقة بالذات كونه مسبباً الى المبهمة من حيث هي في الوجود وجوبه
 هو بديهية وجود الطبيعة مع ان وجوده منطقي كما تقتضاه اثاره في الحاشية المطبوع ليس للمعوية حقيقة فمن ان ثبت
 وفيه انه لو كان امره بغيره تفصيل الاشياء من المقصود تفصيل علم الاشياء ما علمته او بوجه فساد كونه غير مانع
 لما هو بعدده ان كان المراد ان المقصود بالذات ان يحصل اكثار الاشياء او وجودها والعلم ليس مقصود
 فيه سلب بل غير صحيح ان المقصود بالذات ليس العلم بالاشياء واما وجوده في الذهن فليس مقصوداً بالذات
 بل هو لازم المقصود بالذات كما لا يخفى واما قوله ولا دخل معه من الشخصية ذهنية فمضى غاية السانف في ليس المقصود
 ان تغفل الموارض الذهنية مقصود بالذات بل المراد ان المقصود بالذات هي الصورة، مكتشفة بالعلم نفس
 الذهنية وظاهراً ان جاداً فيها بمقصور بالذات وقوله وكذا المقصود حصول الوجودات انه لا يمكن ان لا يكون
 ان ذوات علمها اعملى تقدير كونه ما كما هو الحق فيكون المرتب على النظرية العلم المقصود كما لا يخفى ثم قوله ان
 وجود شخصه مناهات لما قال سابقاً في الحاشية المطبوع ليس مبنياً موجوداً فراه وقد عرفت مناهات، قال
 غير في الحاشية المطبوع فتذكره لا تنه خطا عشار في ذلك واما انصرف في معنى التوقف واعم من قد اجاب
 المحقق يدوان عن الايراد المذكور سابقاً باننا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جزموا بقوله لعل المستعانة
 للمعلوم شخص على سبيل التباديل بان يكون هناك علان يمكن حصول المعلوم بكل منها وحصل ايرادهم
 اذ وجد باحدى العطين لا يمكن حصوله في العلة الاخرى ولا شك انه يمكن حصول المعلوم بدون كل منها
 لا مكان وجوده الاخرى فهو كان التوقف، ذكرتم لم يكن شيء منها علة له او علة ما يتوقف عليه شيء من الوجود
 هو الامر لا دخول الغار ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتتحقق المعلوم

ذلك من متعدياته لما توفقت حصره على واحد منها مع أنه إذا حصل بأحدتها يكون مرتباً عليه ترتيباً معيناً ونحو ذلك
 فيكون مقدماً عليه تقدماً بذاته بدون التوقف وبعد التثنية والحق فيحدو العمل استقلاله على معلول واحد مع
 وإن كان محالاً كمن جربنا ما يزعم تحقيق العمل على معلول واحد بنحو ما هو مبين في بياننا في ذكره الثاني بعد
 عما فيه الكلام كما لا يخفى على أولى الناس من قبح ما يلزم الترجيح بلا مرجح وقاس في إحدى شيئين أن يمكن كـ
 يحتاج في وجوده في وجوده لعلته كك يحتاج في عدمه في عدمها ولو كانت إحدىها موجودة في غير معلول
 ووجه المعلول ولم يتبعه بعد ما نرى يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المفروض أن كلا من علتي الوجود واحد
 متحقق مع عدم تحقق أحد العلولين بدون أن يكونا جميعاً فيقتضيان ولما كان عدمه غير محتاج في التام
 يلزم ترجيح المرجح هذا قال فلاستأذني حاشية شرح المواقف وفيه نظر لأن عدمه يكفيه ما لا
 في لوجه فعلته عدمه لوجوده في فرض أن عدمه لا يحقق إحدى العلوتين لا يبينها كان علته عدمه
 المتأخر بها مع ولو سلم أن يكون علته عدمه إحدى العلوتين لا يبينها بحيث يوجب وجوده في
 تلك العلته فانه يتحقق عدمه بناء على أن المفروض أن إحدى العلوتين لا يبينها بحيث يوجب وجوده في
 منها لوجه المعلول وهذا النظر صحيح يستأذني حاشية لا يخفى أن النظر الثاني الذي بعد استبعاد
 من قبل القائلين بالتأخر على وجه البديهي لا من قبل من قال به على وجه متعدي أو الاجتهاد فكل من ثبت
 أنه لا يجب عن الوجه الأول من النظر بأنه وكم ما ذكره لم يكن بافتراض علته تامة فانه غير واجبه معلول
 علته تامة لعدم المعلول وتبين تأنيده عليه باننا نخرج بصدق قولنا كلما وجدت العلته التامة وجد معلول فبذلك
 الجزم بعكس نقيضه وهو قولنا كلما لم يوجد معلول لم يوجد العلته التامة وقد اختلفت في التنازع بين يجب أن يكون
 أحد ما علته تامة أو يكونا معلولين تامة واحدة ولا احتمال فيما نحن لأن يكون المتبهم علته التامة أو يكون التام
 والتالي معلولين علته واحدة والآن يمكن العلته التامة مقدمة على المعلول فانه لما كان علته عدم المعلول عدم
 العلتين مما يلزم أن يكون علته عدم العلته التامة هي عدم العلتين معاً أي مع أن عدم العلتين معاً
 ليس مقدماً على عدم إحدى العلتين بل الأمر بالعكس فبما نحن فيه مبين أن التالي علته التامة فلهذا
 عدم العلته المستعينة فانه تامة وأورد عليه بأن نزوم الثاني للمقدم مسلم لكنه ما يتحقق كون
 كونها معلولين علته تامة واحدة لانه لا يصدق قولنا كلما وجد معلول وجدت العلته التامة التي هي المدعى
 مثلاً مع أنه ليس واحد من المتقدمين علته تامة لا فيكون كذا اليها معلولين علته تامة واحدة على أن لا يكون

حاشية

في المتلازمين متعلقا ليس بصحيح لما ينبغي من العلم ان عدم الواجب متلازم لوجوده واذا كان عدم الواجب
 متعلقا لثباته فان عدم ذلك عدم غير مستند في امر آخر لان احد النقيضين اذا كان متعلقا كان النقيض الآخر
 واجبا فظاهرا وجوبا لواجب سبحانه غير معلل فثبت المتلازم بين الوجود وعدم عدم بلا حيلة وانما ان بناء
 لا يرد الاول على ان العلة احدى العلتين لا يجنبها ويؤخرها انما هو على تقدير ان
 يكون العلة كل واحد من العلتين بخصوصها ويكون خصوصية كل منهما دخل في وجود المعلوم وخالص ان
 القول بكون ملك لوجود احدى العلتين لا بخصوصها مستلزم للقول بكون خصوصية كل منهما لغوا بل
 يكون العلة في تقدير المشتك به وقد فرض ان خصوصية كل منهما دخل في تحقق المعلوم ولا يمكن على هذا التفسير
 ان يقال على عدم افتقار العلتين معا لانهما فرض كون كل واحد منهما علة تامة يكون عدم كل واحد
 منها علة لعدم المعلوم واما ان يكون فرض علة تامة تامة وعن الثاني بان عدم المعلوم لو كان مستقلا
 بالعدم لعلته لقي وجوبها لمعلول بتدريج بجماع النقيضين لانا اذا فرضنا عدم احدهما بقي وجوب
 المعلوم ابتداء من وجود علة الاخرى وبين ذلك مما يتبع البسطة لعدم المدركة بين العلتين تحتها بل
 هي من الحالات والالزام للترجيح بلا مرجع في الاستناد حين تحقق المعلوم فيلزم ان يكون معلول موجود
 ومعدونا ما يتحقق علته لوجود عدمه واورده عليه بان الكلام انما هو في تجزئته بل لعل المستقلة ابتداء على معلول
 شخصي بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء لوجود ذلك المعلوم الشخصي في ذات وجوبه
 استحال وجوده في جملات الكون لا في جملات الالزام لابتداء انما ذكر من الفرض المذكور خارج عما
 فيه الكلام والخبر انما ان علة الوجود على هذا التفسير متعدي ذلك علة لعدم المتعدي متعديا فانه تحقق عدم
 المتعديين بغير وجوب وعكس الاخرى بخصوصها فتدقق علة الوجود وعلة عدمه متعديا
 بجماع النقيضين والمستدحج بلا مرجع وبما النظر الذي ذكره في وجوبه علة عدمه وهي
 لا تتصور على تقدير تعدد علة الوجود فاذ تعددت علة الوجود ووجدت احدى علته لم
 يتعين ان علة عدمه في هذه العلة الموجودة علة عدمه كذلك عدم العلة
 الاخرى المعدومة علة عدمه وهو يتحقق فتعقدت علة عدمه فانهم قد قالوا
 والعلية سبب القدر المشتركة او اورد عليه بوجود الاول ان الصور النورية حادثة في
 المادة مع الصورة الجسمانية فهي مقومة لهما فان المادة

يبقى تفهمها مع تبدلها ولا يتغير التعويل على القدر المشترك واما كان المقوم في الحقيقة فهو فاعلم كمن الصورة
هو جزاؤها مضافة ولا يمكن ان يكون القدر المشترك عصفيا لان الصور طبق تحتها بالهيئة فالقدر المشترك
لا يكون الا جنسا والحال انما بسائطه ولو قيل انها بسائط فارجا لا بد منها يقال البساطة انما راجية لستلزام البساطة
الذهنية ولو لم يستلزم فيمكن قامة الدليل على البساطة الحقيقية بان الصورة من مبادئ الفصول والفرق
بشرط اللامية والذات بشرطية فهي بسائط واللتعدد والجناس في مرتبة او تكررت في ايجزية فان جنس المادة
ان لم يشتمل على جنس بصورة زعم تعددا لجناس وان شتمل لزم تكرار الذات في وجوب بان الصور متنوعة
ليست بحالة في المادة انما علمها في الجسم مستقوم بالبرودة والصورة الجسمية وهي بعينها تلك الشخصية له في صورة
عدم محلها لعدم الجسمية يحصل من آخر وقد شبه ركائز بعض بالعلام قد حيث قال ان الصور متنوعة بمقتضى
لبساطتها من مركبات تارة في الجسم اي المجموع المركب من البيوت والصورة الجسمية المتنوعة توجد مهيأة
رأبها لو كانت حالة في البيوت فاجب في محتاجة في الصور كما فيلزم انعدامها مع انعدام واحد من الصور
وانما كل واحد من الصور فيلزم تواردها لعل على معول واحد فهي لان البيوت والشخصي واما ان القدر المشترك
بين الصور فهذا القدر مشترك اذ في او غرضي لا سبيل الى الاول لانها جزء من ذلك الصور فتكون مركبة فيلزم
تركيب الفصل مع انهم قد اجتمعوا على بساطة المعول فالصور التي بسائطها البساطة والتركيب لا يتشأن بانها
لا اعتبار واما تمام هيات الصور فتكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى ذلك في نظرنا بلزم ان لا يحتاج
البيوت الى الصور نفسها فتكون اعراضا وانما تحتاج الى امر اخر من هياتها فيكون بها معارض جوهرية وانما
ليست محتاجة احد ما فيلزم كونها حراضا لان الفرق بين الجوهر والحال والعرض الحال انما هو حاجة المعول اليها
ونال لا يروى عند كون المعول كجسم لا يحتاج الى كل واحد من الصور واستحالة فيه لان الجسم ليس به
شخصيا بل هو واحد بالعموم وفيه ان البيوت وان كانت لكن وحدتها الشخصية مبهمة فهي باقية على كل حال ونزاع
تصل تقبل كل حلية وصورة مع بقائها بشخصها وتواردها لعل على معول واحد شخصي انما يمنع اذا كانت واحدة
غير مبهمة فالحق ان البيوت مع وحدتها الشخصية تكون متعددة بتعدد الصور الحاله فيها واثباتها واحدة واثبات
ليس فيها اشقية اصلا وانما التسمية والتشكي في الصور فيبيون المتصل قبل طريان الانفصال هي بعينها سبيل
الجزء بعد طريانه يعني انما واحد بالوحدو الشخصية لمبهمة وكذا البيوت المتصل بعد زوال الانفصال هي
بعينها بيوت متصل وانما يطل بالانفصال والانفصال الوحدو والكثرة حاضرين ويثبت البيوت في

بعضها

بواحد بالعدد وهو انفارق فيكون ذلك الشيء بحسب المادة ولا يتم بها إلا بالموافقة لها أي بالكانت بها كذا
والأصل أن كون الواحد بالعموم المستحق وحدة عموم بالواحد بالشخص غاية للواحد بالشخص غير مستتبين فيكون
أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحق وحدة عموم بالواحد بالشخص ذلك الواحد بالشخص فمثل قولك فمثل فيه
آه قال في حاشيته إشارة إلى الجواب بأن التحقيق لذاتية الذات أن لا يخرج له نفس انفارجه بالثبوت
والترتيب وار حاشيته إلى أن مساواة بين شيئين من جنس حصول الموقوف بدون حصول الموقوف
لان لترتيب اثر نفس له مرتبة عالية لا يشك لا يختلف من مبدءا فاعلم انه لا يخرج له نفس انفارجه بالثبوت بين حصول
واقعة لمصلحة بين اثنين في صورة متبادل والتعاقب والتمسك والتحقيق على ما أفيد ان الوجود الشخصي بما
هو كذا لا يتوقف على غيره واحد بالشخص فترتبة عليهما هو حقيقة جارية اليها ووجودها لطبيعتها فهو وان كان مفردا
مع وجود الشخص كونه غير مبرهن في نفس الوجود الشخصي قد يكون وجوده الطبيعي مبدءا في عدم وجوده الشخصي
بما ذكرنا نعم يكون مرتبة بينهما اذ يحصل به وان كان يحصل بغيره لا يتوقف لترتيب بينك دون الاثنين
فالشئ في حصول حصول بدون النظر الشخص فيكون له حصول آخر بالنظر ليصدق في الثاني في النظر في
حصوله بدون فيصدق انه مرتب على النظر فالترتيب بالذات كانه عدم من الاحتياج بالذات فافهم في ذلك
في الجواب آه في فاعلم انما قال بعض المدققين في شرح تهذيب وعبارة بكذا العوالب في الجواب ان هذا
المعلومات تختلف بحسب الحصول في اذن من بعضها لا يمكن ان يحصل بالنظر بغيره ويعتبرها لا يمكن ان يحصل
بالنظر بل يحصل بغيره فقط والحصول بالنظر والحصول بغيره متقاربان فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بغيره
والحصول بغيره لا يمكن ان يحصل به فالعبارات الاول نظريات والمعلومات الثانية بديهيات فالمراد بالثبوت
في تعريفات النظرى مطلق الحصول وفي تعريفات البديهي الحصول المطلق فالنظريات بديهيات حصول
النظر وهو بان يتوقف فرد من فرد حصوله عليه والبديهي انما يتوقف حصوله المطلق على النظر وهو بان يتوقف
جميع أفراد حصوله عليه بأكلامه وفيه وعليه اوله ان كان مرده بتجديده انما يحصل في معنى البديهي والنظري لما
كل ما هو فان الكلام انما هو على اصطلاح القوم وان كان مراد ان معنى البديهي والنظري في المعنى
ما ذكره فبما هو قطعنا ثانيا ان القوم قد استدلوا على بطلان نظرية اصل لزوم الاول لثبوت وجوده
بتوهم حصول نظري من غير نظر واما قال الشارح لا ييب تمام الدليل علينا في غاية السهولة ان عدم تمامية
الدليلهم قرينه ظاهر على ان مرادهم ليس ما ذكره واما قال انه لو سلمنا تمام الدليل انما هو بالنظر فافهم

لقدسية من حيث هو فاقد لها فايضا في غاية السخافة فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد
 القوة القدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل له نظري باحد هذه الاشياء وغيرها بالنظر
 يحصل له نظريات آخر بالنظر وبهي سلسله الكتاب ان نظري حاصل من غير نظر لا يقال اذا حصل فاقد لقدسية
 القدسية معلوم بالحدس او التجربة او الوجدان يلزم ان يحصل لكل باحد هذه القوة ان فاقد القوة القدسية
 واحدة للقوة القدسية والتجربة والوجدان الصحيح لان الانسان لا ينجو عن تلك القوى فذلك معلوم به
 ليس نظري اقبال لو سلم فيجوز ان تكون مراتب القوى متساوية بالشدة والضعف فصاحب القوة الشديدة
 يجوز ان يحصل له معلوم بتوسط تلك القوة ولا يطبق صاحب القوة الضعيفة ان يحصل بتوسطها فيحتاج ان النظر
 وثالث انهم قالوا متقاطع البرهان يجب ان يكون ضرورية في انفسها وهذا لا يصح على هذا التجوية لانه لما جاز حصول
 نظري من غير نظر فليجوز ما ليف البرهان من هذه النظريات بحيث لا يقتضي الى الضرورات لعدم توقفه في النظر
 على مبادي ضرورية لانه يلزم خروج المحسوسات والحدسيات والتجربات وامثالها من المبدئي فان فاقد
 القوة القدسية لا يحصل له احديات بالنظر دون الحدس وكذا ايضا قد للتجربة وكذا الناقدة الوجدان الصحيح فذلك توقف
 بعض اشياء حصولها على النظر وجاب عنه في البعض في حاشي شرح المواقف بان محسوسات متضايا يحكم العقل
 بها بواسطة احدي الحواس والحدسيات متضايا يحكم العقل بها بواسطة احدي مشاهدة التقرائن في حكمه الذي ا
 حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة التقرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وقال في الحاشية المتعلقة على ما تضمنه
 العلم مساسي مثلا سواء كان تصور او تصديقا يحصل معونه احس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات
 والحدسيات المعدودتين في المبدئيات محسوسات من حيث انها محسوسات او حدسيات من حيث انها
 حدسيات ثم قال وبهذا ظهر ان ما اشتبه بين المتأخرين ان المبدئية والنظرية يختلفان باختلاف
 الاشخاص والوقاات اول او مرود وقال في بيان تساويل انه يجوز ان يكون المحسوسات او احديها
 بديهيتين ونظريتين في وقتين لانها قبل حصولها بالحواس او بالحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان نظريتين
 وبعد حصولها بالحواس والتقرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بديهيتين وهذا الجواب في غاية السخافة لانه
 ان كان المراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات اسما صليين بالحدس والحدس لا يحصلان بالنظر
 وان كان كذلك لكن قد اختارنا البعض ان المبدئية صفتان للمعلوم فالحكم الذي فرض حصوله
 بالحدس شخص يجوز حصوله لبعض آخر بالنظر فيجوز ان يتوارد والحدس والنظر على معان واحد وان كان المراد ان العلم

احس واحدسي لا يمكن ان يحصل بالنظر فهو بطل فحق لان المعلوم احس واحدسي كما يمكن ان يحصل بالاحس واحدسي
 كك يمكن ان يحصل بالنظر غاية في الباب ان لا يمكن ان لا يحصل بالنظر من حيث انه حصل بالاحس واحدسي فحق
 توقف بعض الخارج حصوله لا يتبطل بالنظر فلا يكون بدیهة علی زعمه واما في بيان التاويل يدل علی ان امکان حصوله
 بالاحس واحدسي واما حصوله بالنظر فيختلف بحسب الاوقات فحينئذ يمكن الحصول بالنظر وحينئذ يمنع وجوبه بطلانه
 لان لا امکان من لوازم الممكن لا يبطل عنه اصله يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظري وفي وقت خبریه
 حقيقة فيلزم التباين بين هذا القول والقول السابق وما قال بعض الاملاء قد ان معنى استاويل فيه انه لما
 حصل معلوم واحد بالنظر واحد من مثله فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم لهدیه مجاز لما قد حصل
 بغير نظر فتا به الیه في فقه ان كلام ذلك البعض غير وال علی ان اطلاق الیه علی سبيل المجاز لا يمكن
 وقال بعضهم معنى التاويل ان بحیثیه مرادة في تعريف الیه الیه فالبديهی لا يتوقف علی النظر من حيث حصل
 بل بالنظر فاحکيات واحدسيات قبل حصولها بالاحس واحدسي نظريات من حيث الذات لان النفس بما يتوقف
 بعض الخارج حصولها علی النظر فی نظريات من حيث الذات بالنسبة الى کل واحد وفي کل وقت وهما من حيث
 حصولا بالاحس واحدسي بدیهة ان لا يمكن ان يحصل بالنظر فها بدیهة بالنسبة الى کل واحد وفي کل وقت فمختلف
 البديهة والنظرية باختلاف الاشياء والوقاات ولا يلزم كون البديهة والنظرية صفتي علم لان المعلوم عين
 هذه بحیثیه حصوله لا يخرج عن كونه معلوما وبالجملة احکيات وبعده من حيث بالنظر ان ذواتها يكونان نظريين
 او يصدق عليهما ان بعض افراد حصولها هو الحصول النظري مرتب علی النظر ومتوقف عليه من حيث انه حصول
 بالنظر واما اعتبار كونها احکيات واحدسيات بدیهة لان لا يترب وتوقف فرد من حصولها من هذه البديهة
 علی النظر من فالاعتراضات سابقا باسرها لا لو فرضنا انقطع السلسلة ان نظري يحصل بالنظر فيكون
 ذلك النظري بحسب نواته نظريا باعتبار حصوله بالنظر بدیهة اذا بدیهة البديهية لا يترب فرد من افراد حصوله علی
 النظر فيلزم خلاف فرض من عدم بدیهة شي من المعلومات فلا بد من حصوله بالنظر فلا يتشبع السلسلة بهذه
 نظري وكذا كل مشتبه يكون الشيء من هذا بالنظر مشتبه للمطلوب اذا الشيء بهذه الاعتبارنا يترب فرد من
 افراد حصوله علی النظر وكذا لا يكون نظري بدیهة ولا يختلف اصلا باختلاف الاشياء والوقاات لان النظري
 ذات الشيء وهي نظرية بالنسبة الى کل ليست بدیهة اصلا عن واحد البديهی هو لما خذ مع البديهية وجوبه
 بالنسبة الى الكل وكذا لا يلزم من اخذ الحدسي بما هو حدسي مثلا كون البديهية صفة لعدم واحدسي باعتبارها بدیهة

لا يخرج عن العلومية كما عرفت ويرد عليه افاول بعض الافلام قد ان توجيه كلام ذلك البعض بهذه المنط مع
كونه تكلفا فهو عنه عار انه لا يتم ان اذا اخذت المحيثة تقصيدية او المحيثة التعليمية لا تقيد لانه يلزم ان يكون معلوم
واحد نظريا بالذات وبيها السبب عروضا حيثية فاما مع بقا نظرية او بالاسلاب النظرية عنه والاولون بديهي
البطلان و. شاقى يوجب ان تختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشياء والالوقات واذا كانت المحيثة
تقصيدية فغير متوقف على النظر العلوم من حيث انه حاصل بالنظر في المحيثة و. فافسد فان لم يتب على
الحس نفس المعلوم لا المعلوم المحيثة بهذه المحيثة والافحص بالحس امرات المعلوم نفسه وهذه المحيثة ثم انه
يختلف موضوع النظرية والبديهة او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهة المعلوم المحيثة بهذه والمحيثة
وقد صرحا وقيم ذلك البعض ايضا ان موضوع النظرية والبديهة واحد وكلاهما يمكن استعاقب عليه في كلامه
الشريف وايضا يراد على ما ذكره يلزم ان يكون جميع المعلومات قبل الحصول بالنظرية والنظرية بالانظر نظريا وبعد الحصول
بالنظر نظريا وبعد الحصول بالنظر بديهي مع انه لا وجه لهذه التخصيص صلا لا يجوز ان يكون جميع معلومات
قبل الحصول بالنظرية والنظرية بديهي وبعد الحصول بالنظرية بديهي وبعد الحصول بالنظرية بديهي و. رايان
في بعض تدوير في حاشي شرح المواقف اراد الحصول المطلق في تعريف نظري حيث قال المراد بالحصول
في تعريف النظرية يتقبل الحصول المطلق في حصول وفي تعريف البديهي لا يتقبل الا الحصول المطلق
وفي حاشي شرح التهذيب جزم بكون المراد في تعريف النظرية مطلق الحصول فبين كلاميه تهاوت وتناقض
ولقد قصدت بعض المحصلين من نظار حاشي شرح المواقف لدفع هذا التهاوت فقال انه. غير المتوقف في
حاشي شرح التهذيب على معناه فاداريه بالحصول في تعريف النظرية الحصول المطلق يصير حاصل تعريف
هكذا النظرية المتوقف حصوله المطلق على النظرية لا يوجد به و. و. و. المطلق انما يتقيد بانتهاء جميع افراد هذه
فيلزم ان لا يوجد فرد من افراد بدون النظرية ان نظري يحصل به و. فلهذا حصل على مطلق الحصول والاف
يقع التقابل بينهما في مطلق الشيء تحقيق يتحقق فرد ويتقيد بانتهاء فلذا حصل الحصول هناك على الحصول المطلق
وسلب يتوقف عنه لا يكون الا بسلبه عن جميع الافراد فعنى البديهي ان لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر
اصلا وذلك بان لا يحصل بالنظر صلا واما في الحصول بالنظر من حيث انه حصول به يتوقف عليه البنية فمعنى
نظري على هذا ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر ولما لم يكن اثبات ان ذات حصوله لا يمكن بدون
النظر سرار كات في المتوقف لنفس في الحصول او نفس المعلوم وحسب القول بان المتوقف هو الحصول بالنظر

من حيث انه حصول به فالمدود من النظريات هو المعلوم كما حصل بالنظر من حيث انه حاصل به بمعنى البديهي
 لا لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا وجب اخذ هذا التوقف اعلم من توقف نفس الحصول او من حيث انه
 حصول بالنظر واللام يتوقف على البديهي النظري بل يصدر في الحقيقة على كل نظري فوجب ان لا يحصل البديهي من
 النظر اصلا فلما امكن حصول اكثر البديهيات بالنظر وجب اخذ الحقيقة فيما يتبعه بديهيا كما يحس من حيث انه حسي فقد
 بقي التوقف على متناه وكذا يجب اخذ قيدية في مصداق البديهي والنظري والمانى حاشى شرح المواقف فقد
 اخذ التوقف بمعنى الترتيب والاحتياج لان صاحب القوة النقدية يعلم المطالب كلها بالحدس ثم لا اخذ التوقف
 بمعنى الترتيب يصح ان يراود في تعريف النظري من الحصول مطلق الحصول المطلق لانه لم يبق من الترتيب
 الا اجزاء لا يجانب وكلها بما يتحقق فمحقق في النظرية ترتب بعض افراد حصوله على النظر فوجب ان يعتبر في
 البديهي السلب لكل تحقق المقابلة ولذا اراد فيه الحصول المطلق فالنظري على ما يترتب فرد من حصوله
 على نظريه هذا صدق على جميع النظريات بل احتياج الى اخذ قيدية في الكلام وانت تعلم ان هذا الكلام مع
 التطويل قال عن الحصول والتحصيل لما عرفت انه لا معنى لاختصاصية في تعريف البديهي وكذا في تعريف
 النظري اصلا واليها القول بان السلب عن الشيء المطلق لا يمكن الا بان يسلب عن جميع الافراد لا يصدر في كل
 الا اذا ثبت ان كل ما هو مسلوب عن الشيء المطلق مسلوب عن جميع الافراد مع ان الحكم بخصوص مسلوب عن
 الشيء المطلق وليس مسلوب عن جميع الافراد والسرفية ان الحكم بخصوص بغيره كما انه مسلوب عن فرد آخر كما
 هو مسلوب عن الشيء المطلق لعدم اتحاده مع الفرد وعدم طه عليه فاعمل انما الحصوص بذلك الفرد على الشيء
 المطلق فيسلب عن الشيء المطلق ولا يسلب عن جميع الافراد وقال الشارح في بعض حاشية له في الاضطراب
 ان ذلك البعض مني كلامه في حاشي شرح التهذيب على ما هو التحقيق من التلازم بين التوقف والترتيب فاعلم
 التوقف بمعنى الاحتياج في تعريف النظري يجب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصيات بناء على صحة استناد
 احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات لا يستند اليه فالمعلومات الاولى
 نظريات والثانية بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله
 النظر بناء على ان مطلق الشيء يستند اليه حكم الفرد المعين البته وفي تعريف البديهي الحصول
 المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله على ما يقتضيه المقابلة فيه وبين النظري ولم يعتبر ذلك في تعريف
 النظري بناء على ان الشيء المطلق قد يستند اليه حكم الفرد بعينه لان علته بالحقيقة هيها هو التدرج المشترك بين النظر

واحد من حصوله بل منها ممكن فلا يحتاج الى فرد بخصوصه ما قال في حواشي شرح المواقف مبنى على انه اذا توقف
 بمعنى الترتيب وثنى به العلاقة انحصار لدخول الغاربان يقال انما وجد فوجد ولما كانت البديهة والنظرية عند من
 صفات العلوم والمعلومات مختلفة بسبب الحصول، لانه في بعضها قد يترتب حصوله على النظر وقد يترتب على غير ذلك
 وبعض الآخرة منها ما يمكن الا بغیر النظر والحصول بالنظر وبغيره متعارضان لا يمكن حصول كل منهما بما
 يترتب عليه من شروط طبيعة الحصول في المعلومات الاولى سواء اخذت من حيث هي كما هو موضوع المبهة او من
 حيث الاطلاق كما هي موضوع الطبيعة يمكن تحققها ابتداءً بكل من النظر والحديث على وجه البديهة بان يكون العلم
 هو القدر المشترك بينهما والمعلوم طبيعة الحصول ولذا صمد في حواشي شرح المواقف من الاقيلج الى الترتيب
 واختبر في تعريف النظرى كل من الحصول المطلق ومطلق الحصول والا يفي ما فيه من الشكوك وغاية ما يمكن ان
 يقال في التوفيق بين كلاميه ان ما قال في حواشي شرح المواقف مبنى على ان مطلق الحصول والحصول مطلق
 كلامهما يتحققان تحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما تحققان بتحقيق فرد فقد صدق الحكم بتحقيقهما
 والبديهي الا لا يتوقف حصول المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله على وجه التوقف اذا لا يتحقق تحققه
 الا بانتفاء جميع الافراد ما قال في حواشي شرح المبهة من ان المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فانما هو تلك الغاية
 بل لعدم صحة ارادة الحصول المطلق فتأمل هذا وما شأن العلوم القديمة لا يتصف بالبديهة والنظرية له سيما عند
 ابتداء العمل يكون المقسم للمعلوم والتصديق بعلم حصول الحادث وعلى ما ذكره انما يتصف بالبديهة والنظرية اولا
 وبالذات المعلومات دون العلوم وكل معلوم مقبول للعقول اعالية على رتبهم وكل معلوم ما بديهي ونظري فمعلوم
 العقول ابتداءً بديهية ونظرية فعلومها ايضا تتصف بالبديهة والنظرية بالعرض كما ان علومنا تتصف بالبديهة
 والنظرية بالعرض فلا وجه مقبول بان علومها لا تكون بديهية ولا نظرية وسادساً انه اذا كان مناه النظرية توقف
 مطلق الحصول على النظر فلا ريب انه يصدق على علوم العقول ان مطلق حصولها موقوف على النظر فيكون
 علومها نظرية وهو مع كونه مخالفاً لاجل خلافه فيبديهية وتماماً انه يلزم على ما اختار ان لا يقع النزاع في بديهية
 الاشياء ونظريتها فان من يدعى نظرية شيء طارئة حصل له ذلك الشيء بالنظر فلا بد ان يحرم منظرية وتماماً
 انه يلزم ان لا يقطع ببديهية شيء اذا لا طريق لحصول القطع بان جميع حصولاته ليس بالنظر ليجاز ان يكون بعض
 حصولاته بالنسبة الى بعض الاشياء بالنظر وباجملة مفاسد هذا الرأي اكثر من ان يخفى قال الشارح في بعض
 المشهور ان بنار النظرية على الحركة الاختيارية من المطالب الى المبادى وبالعكس او الحركة الاولى فقط والمبادى

مجموع الانتعاليين المتضمنين أو الانتقال الثاني على وجه الدقة المتعاقبة للنظرية فتأمل الصعود والهبوط من بينها
 المستبركون التوسيمات بدعيات ونحن أن مناط النظرية تحقق الواسطة في العلم وبالمعروف الحقيقة أو بحجة
 سوار وجهت الحركة في جميع أفراد حصوله لولا تخلفها بتفصيل الجيوس ابتداءً من الحصول بالحدس لا يتناهي في نظرية العلوم
 أنان قليل لا يفتق أن يكون جميع أفراد حصول النظرية لكل شخص مرتباً على الحدس بناءً على أسس لا يمكن أن يفترض
 أن لا يكون نظرية الانتعاليات التوقف بالحكمة مع وجود الواسطة في العلم فيقال لو سلم ذلك فما كان المتعبر في البداية
 انتعاليات التوقف في جميع أفراد حصوله محققة كانت أو مقترنة بناءً على عدم الواسطة في نفس الأمر فيجب أن يكون
 النظري ما يكون أفراد حصوله في الجملة متوقفة على النظر ولو كانت مقترنة بناءً على ما تقتضيه التعاقب بينها فاما
 في فرد مقترنة بناءً على وجود المبادئ في نفس الأمر بمعنى النظرية فمطلوب التثبت وانت تعلم أن ما ذكره مبنى على
 ما زعم بعض المتدققين أن الحسيات والتوسيمات بالنظر إلى ذاتيهما نظريتان إذ يصدق عليهما أن بعض أفرادهما
 وجود حصول النظرية مرتبط على الشرط متوقف عليه من حيث الحصول بالنظر وباعتبار كونها حسيات وتوسيمات
 بدعيات لأن لا يتوقف فرد من حصولها من هذه الجملة على النظر وقد عرفت أن ذاتهم فاسد ولو فرض حصول جميع
 أفراد النظرية لكل شخص بالحدس فلا يكون شيء نظرياً أصلاً وجود الواسطة في العلم بمعنى المعرفة الحقيقة والحجة منطق
 في الفرض غير مسلم بل غير صحيح فلا معنى لتوقف أفراد حصول شيء في الجملة على هذا الفرض على النظر أصلاً في أفراد الجملة
 والمقدرة على هذا الفرض سواسية في حصولها بالنظر وجود المبادئ في نفس الأمر لا يفتق في البداية منها الفاتح
 فيها حصول العلم بالواسطة بمعنى المعرفة والحجة ولو كانت وجود المبادئ في نفس الأمر كادخا في البداية لزم
 كون الخطرات التي نظريات مع أنهم باجمعهم قد صرحوا بخلافه وبالحكمة على ما عني به الشرح فتد في هذا المقام من
 قبيل أضغاث الأحلام كما لا يخفى على ذوي الألباب قل المص فليز لم تقدم الشيء أو قال أسية المحقق قد في
 حاشي شرح المطالع الذي مستخدم الحائرين أمهات توقف الشيء على نفسه وذلك لأن كل واحد من طرفي الدور
 كما تدب مثلاً لما كان متوقفاً على الآخر الموقوف على الأول لزم توقف كل منهما على نفسه لأن الموقوف على
 الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وهو محال لأن التوقف نسبة والنسبة لا تقصر في شيء واحد فاما
 تقدم الشيء على نفسه معنى حصوله قبل حصوله وذلك لأن لما كان متوقفاً عليه لم يكن حصوله قبل حصوله
 وكذلك متوقفاً عليه لا فيكون حصوله قبل حصوله فيكون حصول كل منهما سابقاً على حصول الآخر سابقاً عليه فيكون
 حصول كل منهما سابقاً على نفسه بترتيبين أن كان الدور مرتبة واحدة وثلاث مراتب أن كان الدور

فيكون

برهنتين وكنهية مرتبة تقدم على مراتب الوجود واحدة دائما ومن البين ان اللازم الثاني اشد استحالة
 فانه باعتبار حلية كل من الطرفين لا يمكن ان الاول باعتبار معلولية كل منهما لصاحبه فاعلم من قبل وجه اشد
 استحالة هو سبق حصول كل منهما على نفسه برهنتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعد عن الوقوع برهنته
 لان استحالة توقف الشيء على نفسه باعتبار استلزام المفارقة ولا يفاوت الامر في ذلك بوحدة او ثنية وتثنية
 فان كان كل منهما خاصا قبل حصوله برهنتين زادوا استحالة والبعد عن الوقوع برهنته وبكذا ان اورد عليه
 المحقق الدواني ان توقف الشيء على نفسه محال من وجهين احدهما استلزام المفارقة او التوقف شدة
 او الثاني استلزام تاخر الشيء عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصول محال من وجهين احدهما استلزام
 ان النسبية نسبة وان الثاني تقدم الشيء على نفسه فكما ان التقدم هو اسئلة كونه في صورة له ودر كان برهنتين او
 اكثر لك. فاعلم من ذلك ان برهنتين واكثر فاعلم ان خلف الاول في الصورة الاولى دون الثانية
 باعتبار خلف الثاني في الصورة الثانية وان في اشد استحالة تحكم ظاهر وقيل بعضهم في وجه اشد
 الاستحالة استحالة توقف الشيء على نفسه عدم حصول الاثنية باعتبار جعل حصوله على تقدير الوقوع معلولا لنفسه
 لا يحصل له حصول فليس مما لا يجوز وقوعه على الاستمرار اما الاستحالة في تقدم الشيء على نفسه فهو باعتبار
 كون الشيء حاصل واولم يحصل بعد من البين انه اشد استحالة والحاصل انه يلزم من تقدم الشيء على نفسه
 اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك بل عدم فكله لكن على وجه يكون الوجود محالاً
 معلل نفسه او وعليه تارة بان الشيء الموقوف على نفسه لما كان حاصل على تقدير نقض الدعوى بينما كان لا محالة
 حاصل على تقدير نقض بعد حصوله ويستلزم لا تجتمع الوجود والعدم كما ان الشيء المتقدم على نفسه لك عدم اذا
 اعتبر تقدم الشيء على نفسه وتوقفه عليها بدون حصولها يترى من الاول اجتماع الوجود والعدم ولا يترى من الثاني
 ذلك وتارة انه جعل هذا الفاعل توقف الشيء على نفسه تاخره عن نفسه في مرتبة واحدة حيث قال ان الاستحالة
 في توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله لا بعد نفسه او وحكم بان تقدم الشيء على نفسه اشد استحالة
 مع انه لا فرق بين تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه في الاستحالة قطعاً كيف وهما متضادان متكافيان
 وجوداً وعدماً وتارة بان الحصول قبل الحصول يستلزم التوقف فكيف يكون الحصول قبل الحصول اشد استحالة
 من التوقف وقال بعضهم في وجه ان المحذور فيه اكثر لانه يلزم من توقف الشيء على نفسه وتوقف وجوده على وجود
 وتوقف المجموع على المجموع وتوقف كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول وليس فيه الا توقف الشيء على

نفسه اعترض عليه المصدر المحقق الدواني بأنه ان اردت توقف الشئ على نفسه توقفه على نفسه مع قطع النظر
عن الوجود بان يكون ذاته معلول لها كالاشئين للمواحد كما هو لفتاوى فلا يلزم من توقف الحسوس ذلك وجود
الاعمال يتوقف على وجوده وليس ذاته معلول لذات الموجد مع قطع النظر عن وجوده وانما يتوقف على
نفسه توقفه عليه نظراً الى التوجع فيرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن هناك توقفان ولم يكن بين الصورتين
فرق وتغيب عليه المحقق الدواني بان المفترض قد سلم ان ذات الاشئين مع قطع النظر عن وجوده موجودة
على الوجود بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف وجوده عليها وذلك لان الشئ انما يحتاج الى غيره في
الوجود مع ان الامكان علة الاحتياج والامكان نسبة بين الوجود والاحتياج فلو قطع النظر عن الوجود ولو حفظ
المهية وحده لم يتحقق الامكان في هذه الملاحظة فلا يتحقق الاحتياج ايضاً واحتج ان الامكان كيفية لنفس
المهية واحتياج الشئ الى الموجود في الوجود ليس معناه الاحتياج لنفس المهية اليه لان الوجود امر انتزاعي و
منشأ انتزاعه نفس المهية كما علمت فيما سبق واحتج بالانتزاع هو احتياج منشأ انتزاعه اذ لا يتحقق له مع
قطع النظر عن اعتبار العقل الا منشأ انتزاعه فلا معنى للقول بان ذات المعلول ليست معلومة لذات العلة
انما المعلول وجوده كما لا يخفى على المتفطن وقال المصدر المعاصر للمحقق الدواني في وجهه ان استحالة توقف
على نفسه انما هو بوجوه مستلزامة امر متعككاً من شئ عن نفسه وتتحقق النسبة في امر واحد بالنظر الى
ذاته بخلاف حصول شئ قبل حصوله فانه مستحيل نظراً الى ذاته وفيه ان كون استحالة حصول شئ قبل حصوله
بالنظر الى مجرد ذاته ممكن انما هو بالنظر الى استلزامه لاجتماع النقيضين وبكونه حاصل في المهية السابقة
او غير حاصل الظاهر ان كونه اشده استحالة لكونه اقرب الى استلزام اجتماع النقيضين اذ يمكن بيان اشده
التوقف باستلزام الحصول قبل الحصول وبيان استحالة استلزامه لاجتماع النقيضين فانهم قول
ببانه ان آية قال اسيد المحقق قد في حواشي شرح المطالع في بيان استلزام الدور للشئ انه اذا توقف
على ب وب على آ كان مثلاً متوقفاً على نفسه ونهاون كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك
ان الوقوف عليه غير الوقوف بنفسه غير انما كان او نفسه وقد توقف الاول على الثاني ولذا
مقدمة مساوقة هي نفس آ ليست الا آ وح يتوقف نفس آ على ب وب على نفس آ فيتوقف نفس آ على نفسها
يعني على نفس نفس آ فيتعارف ان لما مر ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على ب وب
على نفس نفس آ وكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور ثم اعترض

عليه بان قوت موقوف عليه بنار الموقوف كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس
المراد بان حتى يتم الكلام بكونه واقع بل يستلزمه اللبس واليشوبان سلم صدق على تقدير الدور فلا شك
ان يستلزم قولنا نفس متعارضة لا فلا يجامع صدق كون نفس ليست الا واجب عنه تارة بان
الدور موقوف وكان متحققا في نفس الامر فلا بد ان يجامع كل ما يوفي نفس الامر ولا ريب ان قولنا الموقوف
عليه بنار الموقوف متحقق في نفس الامر فلو تحقق الدور في الواقع فلا بد ان يكون متققا مع تلك المقدمة وذلك
لان الاتفاقية العامة يمكن في صدقها صدق التالي وان كان التالي منافيا للمقدم واذا تحققت متعارضة
فيصدق قولنا نفس غير آوان جهتين متباينتين ونفسه وان ايضا مقدمة صادقة وهي ان نفس ليست الا فلا
ان يصدق على تقدير الدور وبهذا يندفع عنه البشاشان اما اذ دل فقط بمراد الثاني فلا ان قوله لا شك ان
اه مسلم لكن قوله فلا تجامع صدق آوان نظر لان صدق مع الدور لما كانت محالاجاز ان يستلزم التقيضين حصل
ان وقوع الدور مع كون الموقوف غير الموقوف عليه يجب اجتماعها مع كل صادق مثلا كون ليست الا و
دور عليه بوجهين الاول ان نفس الامر قد يطلق على ما يكون موجودا في حاق الواقع مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر والشرع ولا ريب انه يجامع كل ما يوفي نفس الامر ولا يخفى ان الدور ليس من هذا القبيل وقد يطلق
على ما يفرض في نفس الامر استلزامه لجميع الامور الواقعية غير مسلمة واما الثاني فاسياني من المص من ان
تالي في الاتفاقية العامة ما هو ان لا يكون منافيا لمقدمه والا لزم اجتماع التقيضين وبه محال ولو كان
بדרך الاتفاق واما قال بعض نظار كلام المص ان الذين سبق في الاتفاقية اولا الى التالي ويعلم انه متحقق
في الواقع ثم ينتقل الى المقدمة فخرج صدق الاتصال في الاتفاقية الى صدق التالي في نفس الامر فلو كان
كان منافيا للمقدم وله ولذا يقال بمنع تركيب الاتفاقية من كاذبين ولا يبرهن من منافاة التالي مع مقدمه
في الاتفاقية اجتماع التقيضين كيف ولم يكلف فيها باجتماعها في نفس الامر اذ مال الاتصال فيها نفس متحقق
التالي فقط كما ان مال الاتصال في اللزومية مجرد بل متحقق العلاقة بينها الا انها متحققان والقول بان اجتماع
التقيضين محال مسلم لو كان الاتفاق اتفاق صادقين واما لو كان لاتفاق اتفاق صادق وكاذب
فلاستحالة في غير المنع فانه يرجع الى تحقق الصادق في نفس الامر فقط فحينها ما فاد بعض الاما م قد ن
الحكم الشرعي لا يكون الا على تقدير فرق المقدمة فالحكم في الاتفاقية ليس الا بتحقيق التالي في نفس الامر على
تقدير فرق من مقدمتها فيها فلو كان المقدمة منافيا له لرجع الحاصل الى تحقق امر واقعي في الواقع مع فرق منافاة

وهو الحكم بالبحر بينهما واما الملزومية عليه فالحكم فيها وان كان يتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم فيه
 على تقدير المناقاة لاجتماعها في عالم التقدير ولا خلف فيه اذ ليس الحكم يلزم للمنافية المقدم وكمحصل ان مدار
 الاتفاقية وان كان على صدق الثاني في نفس الامر لكن لا يرب ان الزمن يقل من الى المقدم ليست
 وهذا الانتقال يوجب اتفاق النقيض مع النقيض والتمنع مع النقيض الازم في سبيل مطلقا فلم
 من ان يكون لزوما او اتفاقا ولا دخل فيه لاستحالة احد النقيضين اذ امكانه في فهم وتارة بان استوقف
 عبارة عن العلاقة الذاتية بين الشئيين ولا يرب انها انما تتصور اذا كانتا متغايرين حقيقة او اعتبارا و
 القول بان الدور محال فيجب ان يخلف عنه في غاية لو من اذ يلزم على بيان ان يكون الدور باطلا لان
 بطلانه موقوف على تفرد موقوف والموقوف عليه هو في حيز المنع عند انحصار وقد قرر الاستاذ بطلانه الى
 الكلام من الاصل بحيث لا يرد شي فقال ان في الواقع مقدمتين بديتين الاولى ان شئ لا ينفك عن نفسه
 والثاني ان الموقوف غير الموقوف عليه فلا يمكن الدور مستقيما وكان اشئ موقفا على نفسه في الواقع
 كما ان غير نفسه في الواقع ثم يتوقف نفسه عليه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه
 موقفا ونفسه موقفا عليه فنفسه غير نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفس بحكم المقدمة الثالثة
 فنفس نفس موقوف وموقوف عليه فنفس موقوف ونفس نفس موقوف عليه فنفس نفس غير نفس نفس
 فنفس بحكم المقدمة الرابعة ثم نفس نفس نفس نفس ونفس نفس نفس ونفس نفس نفس نفس ونفس نفس نفس
 ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه ان كان حقا في نفس الامر لكنه ممنوع على تقدير الدور اذ
 في ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور وباطالة المقصود والدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور
 لا يتحقق ولم يكن مستحيلا صدقت المقدمة ثلثان المذكورتان لانها في حقيقتان والواقع لا يصح ان يكونا من نوعين
 فيلزم انفس والقول بان بقاء الاحكام الواقعية في عالم التقدير مشكوك اعتراف باستحالة الدور كما لا يخفى على
 المتأمل واعلم انه قال الفصل المعاصر لمحقق الدواني في بيان استلزام الدور بطلان سلسلة التوقف في
 صورة الدور فيجب الى حد تجاوز ذم اي لا ينسل الى موقوف عليه لا يكون موقفا على شئ اخر وهو مستلزم منه
 مثلاً اذا توقف على ب و ب على ا لا يثبت التوقف عند ا لعل بل الالف الموقوف عليه يتوقف على ب و ب
 يتوقف على ا فيصير الالف بهذا الاعتبار موقفا عليه ثانياً ولا يثبت التوقف عنده ايضا بل هو يتوقف على ب
 وب على ا حتى يصير الالف موقفا على ثانياً ورابعاً وخامساً وهكذا الى غير النهاية فان توقف في صورة الدور

يدور على موضوعات متناهية بالذات وغير متناهية بالاكتفاء فاذن عدم انتباهه لتوقفه في حد لا يتجاوز مستلزم
 النفس في موضوعات متناهية بحسب اذات غير متناهية بحسب ان اعتبارها في موضوعات غير متناهية
 بحسب اذات والاكتفاء مع كل ما يستحيل اما استحالة الاول فمستلزم منه توقفه على نفسه لا يحتمل
 انتباهه لتوقفه في موضوعات امتناهية بحسب اذات لا يمكن ان يكون يتوقف بعض منبهاته على توقفه
 عليه وبمستلزم توقفه على نفسه واما استحالة الثاني فمستلزمه تحققه في امور غير متناهية مرتبة
 في نفس الامر وفيه شيء مستطاع عليه تشاركه في ذلك ونحوه الاطلاقات متشابهة ان يقول لا يتم له
 يتحقق في صورة لدور توقفات غير متناهية بل ليس فيه التوقفان توقف على توقفه على او
 التكرار بما في الملاحظة لا يصح ان يكون هناك توقفات غير متناهية اذ بين شيئين معينين لا يكون التوقفان
 ولو كان بينهما تشارك في لا يكون دورا بل بقاء انظر قال المصنف تسلسل منبهات في بيان حاله
 انه يتوقف حصول منسوب على تقديره على استحضار امور غير متناهية ومبهمات وورد عليه به ان
 توقف حصوله على استحضار امور غير متناهية وفقد فهمه بان الامكان لتسلسل معذات - تجدد المنسوب - ان
 اريد توقفه على استحضار ما اولو في ازمته غير متناهية فاستحالته ممثلة لجواز ان يكون النفس قديمة قد حصلت
 مبادي المطلوب الذي يطلبه لان على التقرب في ازمته غير متناهية واجيب بان ذكره على حدوث
 النفس ولا شك ان استحضار امور غير متناهية في ازمته متناهية قال كاستحضارها بالادفئة وادفئة فان قيل
 على هذا الحاجة ان يقول بالحدوث لان النفس اذا اشترت المطلوب من وجه وتوجهت منه ان مبادي
 ثم رجعت منها اليه ففى هذا الزمان يجب اليها استحضار تلك المبادي باسرها وما لا حظها برمتها فاذا كانت
 المبادي غير متناهية لم يقدر النفس على شيء منها سواء كانت حادثة او قديمة يقال الواجب في تلك الزمان
 استحضار مبادي قديمة تنفصليها دون البعيدة وقال بعضهم كلام تام بدون القول بحدوث النفس
 ايضا بان يقال لو كان الكل كسبيا لا تمنع حصول شيء من التصورات والتعديلات لان كل من شأنه
 عن النظر في رتبه يتاخر تحققه عن تحققه في معلومية لانه الحركية في معلومات وترتيبها معا
 على اعتداف الرايين فاذا لا معلومية قبل النظر فلا يمكن النظر صلا واوروسية لصدر المعاصر للتحقق
 بان ان اوجه تباين الكل عن النظر تاخر كل واحد من افراد المعلوم عنه فمكن - ينافي هذا تاخره عن
 بعض المعاد لا احتمال ان يكون لكل منها فردا غير متناهية ويقع كل فرد من افراد النظر بين فردى

معلوم مع تقدم كل نظر على كل معلوم بعده وبتدريج كل نظر من كل معلوم وبتدريج كل نظر من كل معلوم
 ونريد به تأخر مجموع المعلومات من حيث مجموع عن النظر فمما اذ به المجموع غير متناه بالعرض لا يتقدم عليه
 من حيث يوشى والظاهر ان قال محقق ادواتي ن تأخر جنس نظر عن جنس معلوم ما ياتي في تقدم جنس النظر
 جنس المعلومات فكل من انظر تأخر عن فرد عن فرد من المعلومات كما ان كل فرد من المعلومات متأخر عن فرد
 من النظر فجنس كل من المعلومات والنظر متأخر عن جنس الآخرة في جنس فردين وبتدريج في المعدات الغير
 المتناهية كالظهور والبيان والشجر والنظر اذا قيل بترتيبها الى غير انتهية وبتدريج في محقق ادواتي في
 حاشي شرح الشريعة لا يستند الى تدبيره النفس التي تمام اذ هي تقدير نظرية الكل لا يمكن كتاب
 شي من الاشياء بالكلية واذ لم يحصل شي من الاشياء بالكلية لم يحصل شي من الاشياء بالوجه اما الملازمة
 ثمانية فطابقة ضرورة ان ما هو وجه شي فهو كنه شي آخر فاذا لم يحصل كنه ما لم يحصل وجه ما واما الملازمة الاون
 فان حصول كل شي كنه مسبوق بحصول وجهه اذ شي ما لم يعلم در باوجه لا يمكن كتابه وحصوله بالوجه على تقدير
 نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الزمان ان حد معين منه في اكتاب به ثم من ذلك الحد من الزمان يمكن
 اكتاب كنهه لا نه زمان متناه ومن جانب العباد فلا يمكن حصول كنهه وقد فرغنا من حاصلها ههنا وبتدريج
 في كل كنه يعرف حصوله وان لم يحصل شي من الاشياء بالكلية لم يحصل شي من الاشياء بالوجه وان كل وجه
 كنه شي وورد عليه ما ذكرنا في التفسير في التصورات واما في التصديقات فكل واجيب بانه على تقدير
 نظرية الكل لا يحصل تصور شي بالكلية ويلزم منه ان لا يحصل تصور شي بالوجه ايضا واذ لم يحصل التصور مطلقا
 لم يحصل التصديق ضرورة ابتداء التصديق على التصور وفيه ان مبتداءه محقق لا توقف له على شي الاخر فلو فرض
 نظرية التصديقات باسرها مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان في التصديقات يتوقف على حدوث
 نفس ثانيا قال مستدرك الشارح ان اوجه في تصور شي باوجه وكذا الكنه في تصور شي بالكلية مقصودات
 بالعرض ومتصوطة بالذات على عكس ذي الوجه واما الكنه فلو كان الوجه في تصور شي بالوجه متصورا بالوجه
 وبالكلية لكان متصورا بالعرض مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض في قصده واحد وتصور
 واحد فتصور الوجه في تصور شي باوجه ليس مقصودا بالكلية حتى يسبقه تصور لوجه بالوجه وينتقل بكل الى الوجه
 الثاني فيلزم ان لا يحصل استصحاب باسرها بل تصور الوجه في تصور شي باوجه تصور كنه الوجه بحيث يكون
 مراعاة لحظ ذلك شي فكل تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بصرف زمان من الزمان الى حد

حد معين منه في حصول مباديه التي هي غرضيات لذلك الشيء وبالحكمة الكلام في امتناع التصور ولكنه مسلم في
 امتناع التصور بالوجه غير مسلم وفيه ما اذا بعض الالام انه ان اراد بمثل كنه الوجه ان يكون كنهه حاصل من
 دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالمهديات ولا يمكن على تقدير نظرية الكل اصلا وان اراد حصوله بعد
 طلب وكسب كما يدل عليه قول فعل تقدير نظرية الكل ، وفيلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون هذا التصور مقصودا
 ولم يبق مرادة للاختلاف وثالثا بان يجوز ان يكون مبادى الوجه والكنه مشتركة واجيب بان المرادة والمرنى
 في تصور الشيء بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالعرف وفي تصور الشيء بالوجه متغايران بالذات وتحدان
 بالعرض فكيف تصور ان يكون مبدرا واحدا مشتركا بينهما فضلا عن سببه غير متناهي وفيه ما قيل ان الوجه قد يكون كنه
 من اجزائه شيء في كمالها مباد للوجه مباد كنه ايضا ، ذلك ان الوجه زمانا ولحدودا ويحل على امتناع
 حصول كنه من الرسم ، ايضا يجوز ان يكون الوجه حاصل من وجهه ومومن وجهه وجه الوجه يكون حد من
 الوجه ويحق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول شيء بالكنه ولا بالوجه ، لا يمكن حصول شيء على تقدير
 ان يطلب الكسب ونما كان طلب الجهول المطلق محال فلا يمكن الالام ان يعلم وجه من الوجود وبذلك يمكن
 الالام بعد العلم بوجه سابق عليه الكلام فيه الكلام فلا يكون شيء معلوما صدقات قال المصنوع وهو باطل علم
 ان الضلالة قد اجمعا على ان البراهين لبطل التسم لا تجري في امتنعها من الالمانية وشرطه بغيرها ان يتبع
 والترتيب بان كلما يوجد من سلسلة المتتابعات فهو قناه واسلسلة تمامها غير موجودة ومعنى عدم تناسلها
 في جانب الماضي انما هي بحيث وتصور ما قد كان منها موجودة يحكم انقل بان قبله كان شيء آخر موجودا وبذلك
 الى غير النهاية وبالجملة التسم في الامور المتعاقبة في جانب الماضي جائز ونافذ بران مبادى النظر من قبيل
 المعدلات فلا يجب اجتماعها بل يجب عدم اجتماعها واذا لم تكن تلك المبادى بمقتضى التجري فيها بران
 التضعيف ولا غير من البراهين ولذا قال بعض الالام قد انقلب ان يقال لو تسلسل سلسلة الالام
 لزمت التسم في جانب المبدرا وهو بطلان عدم هذه السلسلة باسرها جائز لعدم كون البراهين عز وجل عاقلات ، وهذا
 من احاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لم يلزم محال واذا لم يكن هذا النحو من عدم يمكن شيء من
 احاد هذه السلسلة واجبا لان الواجب ما يستحيل عليه جميع انحاء عدمه وبيننا هذا النحو من عدم يمكن واذا لم
 يجب احاد هذه السلسلة لم يوجد ما تقر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فامتنع وجود هذه السلسلة سواء كانت
 انفس قد بينت ادواتها فان وقع تحصيل النظرى بطريق الدور او التسم وفي الكلام وان كان في غاية

المتناهي لكن القول بعدم جريان البرهان في الامور المتعاقبة المانوية ليس صحيحا لان المتعاقبات قد تكون بالوجود
 الدائري لجميع الاشياء وليس فيه موت ولا حقوق فليس بعض الاشياء غائبا عن بعض باعتبار الوجود
 الدائري بل جميع الاشياء موجودة فيه بلا تقدم ولا تاخر فقد وجد الاجتماع في نفس الامر فيجري البرهان في
 تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قال المص لان حده تضعيف او قال بعض ناظرى كلام المص بناء
 على ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية لا بد ان يعرض لها عدد وقد يدعى في الضرورة ويرد عليه ان
 كل عدد فله مبدع معين وهو الواحد ولا عدد دفقة البتة فلو فرض خروج كثرة غير متناهية من الجانبين من
 القوة ان يفعل فلا يمكن ان يعرض لها عدد البتة والالتصين امير تلك الكثرة يشهد ضعف هذا الجواب
 بحمد العقل ان يوجب نحو من كثرة ولم يعرض له عدد فقد بان يستدل على ان الكثرة الخارجية المتناهية المتناهية
 من جانب واحد او غير متناهية من جانب آخر بان يعرض لها عدد ودعوى الضرورة غير مسموعة وهذا لا يرد
 في غاية السهولة او رافعا فاربعض السلام قد ان الواحد ليس مبدع كميته سلسلة غير متناهية وان كونه مبدع
 بمعنى انه اول الاعداد عند من يسميه عددا او بمعنى كونه عاقا للجميع او كونه علنا وجزرا لها لا يضر مع ان قياس
 غير المتناهي من جانب عليه من الجانبين غير سديد لظهور الفرق واما ثانيا فلما افيد ان الكثرة غير المتناهية
 مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية وان كان مجموع تلك الكثرات غير متناهية وكثرة المتناهية مشتملة
 لا محالة على الواحد والمشتل على لمشتل على ذلك شئ فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على
 الواحد فيكون الواحد مبدع لها ونشأ الاستتباب وعدم الفرق بين المبدع بمعنى الجزر وبينه بمعنى الطرف
 ثم لو فرض ان الواحد مبدع للعدد بمعنى انه طرف له وان لكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدع فلا يكون
 معروفة لعدد فلما ريب اننا اذا قسمنا امور الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها وهو الواحد
 فيكون كل من قسميها معروضا للعدد وثبت المطلوب ويقرب من الدليل المذكور في متن الدليل المشهور
 بربان الزوجية والفردية رتبة اينما على ان كل كثرة خرجت من القوة الى الفعل لا بد ان يعرض لها
 عدد وفرض صاحب المعرفة او لقي بعد تهديد مقدمات الاولى ان كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في
 كانت اوفى نزهة المتناهي او ازمان الغير المتناهي الماضي اوفى نفس الامر فالمجموع الحاصل من
 حاد تلك البنية امر معين شخصي سوا مكان وجودا حاده متنا اولها متنا كما ان كل جزء من اجزائه لك الثانية
 ان كونه متعينا يوجب ان يكون معروضا لعدد معين يجب احاده فان التصين بحسب نفسه وبحسب اجزاء

التي هي حادثة يستحيل ان يكون معروفها بعد فهم كل شائنة ان كل عدد معين في الواقع لا بد ان يكون
 في الواقع زوجا او فردا وثالثا لها وان لم نعلم بعينه وبعد فهمها المقدمت فنقول ان اوجدهت جملة من الغير
 المتناهية من مبرم معين في الجانب الآخر باعداد متناهية الوجود التي ذكرت يجب ان تكون متعينة بالمتقدمة
 الاولى فيجب ان تكون معروفة بعد معين بالشائنة واما ان يكون ذلك بعد زوجا او فردا بالشائنة
 فان كان فردا فباعتقاس واما يكون زوجا فباعتقاس والاركان زوجا لضعف قسمته الى قساوين ومورد قسمته
 يجب ان تكون بوجه من حدود وسط سلسلة فمن هذا الوسط الى المبرم متناه واما الى الجانب
 الاخر غير متناه مع انما متساويان في ذلك وانما حكم بتناهي الاول انه محصور بين مابين ومحصورة غير
 المتناهية من متساوياتها في عدد يسير منها في الحدود وورد عليه بان يجوز ان يكون محصورا بين
 قسمين من خواص المتناهي في حد والغير المتناهي لا يكون زوجا ولا فردا ويجب بان يكونا متعنانا فيهما
 طلب وسلوب قد يجوز ان يتناهما عن الوجود وراية بعض الامام ان الزوجية بالنسبة متساوية في الزوجية
 لا تقسم ان زائد ناقص بواجب واما ما عدا ذلك من شائنة ان تقسم بعد المتساوية والنقص غير متناهي
 لا تقسم الا بقسمين حد متناه واما غير متناه في اول متناهي بجزء غير متناهية في غير متناهي في ضعف
 الزوجية والفرعية والعبارة اخرى اما ان نسلم ان كلما لا تقسم بقساوين فهو فرد وانما يوزم لو كان متناهي
 فان الزوجية والفرعية من خواص عدد متناهي ولو سلم ان الفرعية مبرم ان تقسم بقساوين فلا يجب
 ان يبرم مبرم نعم ما احدثت ناقص بواحد وما احدثت ناقص بواحد والذى يصير ناقصا بقساوين
 بتزويد واحد او تنقيصه بواحد او ما من شائنة في فرد هذا المعنى قد يكون بزيادة واحد وتنقصا
 زوجا كلف لا وغير متناهي انما يقسم الى جزر متناه واما غير متناه ولا يصير متناهي بزيادة واحد وغير متناه
 واما غير متناهي في تنقيص واحد متناهي فلا يصير بعد زيادة واحد او نقصا زوجا وانما يبرم لو كان متناهي
 بواحد من متساويين صاحب المعرفة الاولى قد نسب استنباطه بالدليل ونفسه مع ذلك فيه مذكور
 في ما سافر الربعة في له ويجب ان يكون له علم ان بعض الامام بعد اقرار كلامه في ذلك اوجده
 سلسلة غير متناهية كان فيها شقيقات غير متناهية واما ما عدا ذلك غير متناهية في مجموعات ال ثنتين غير متناهية
 ومجموعات اعداد غير متناهية والاول ضعف الثاني في مجرى البرهان ويتم اعتراف عليه بان اراد
 الاثنيات الموجودة في عارضة لجزر سلسلة نسلم ان غير متناهية وضعف ان حاد لكن الزيادة

يستبعد انضمام المزيد غليظ بل الزيادة كما هي في الحلال بان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات زمر
 على كل واحد واحد من عددان التمثل جميع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة تجميع بها فيحصل سلسلة وتكم
 بان احاد سلسلة الاولى ضعف احاد الثانية وزيادته بعد انضمام المزيد عليه فبذلك من
 اثباتات عقل بل بداهة تنبأ في نفس الامر وان يتبين ان ذكر ونحوه ما ندرت مشكلات في
 معتقده على هذا القول حيث قال في احاد سلسلة الاثنيتات غير متناهية ما حوزة من سلسلة واحدة
 نصف جهة الوحدة اذ هي ضعف جهة الاثنينيات بان مائة جهة في سلسلة واحدة تثبت فظهر بان
 ان احاد جهة الوحدة ضعف احاد جهة الاثنينيات و احاد جهة الاثنينيات ضعف احاد جهة الوحدة فتكون
 احاد جهة الاثنينيات متناهية كونهما قابلية للزيادة ومن جهة لو كانت جهة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة
 كانت جهة الوحدة الغير المتناهية ايضا موجودة وتكون احاد جهة الوحدة ضعف احاد جهة الاثنينيات و احاد جهة الاثنينيات
 في الاثنينيات فان كل اثنينية وان من تلك الجهة فتكون الاثنينيات ان ذلك الجهة و ذلك في بناء
 من جهة الوحدة فتكون احاد جهة الوحدة ضعف احاد جهة الاثنينيات فتكون جهة الاثنينيات قابلية
 للزيادة فليس متناهية فاما في هذه زيادة الزيادة قال في كفاية في افعال ان زيادة جهة الوحدة
 مستديرة في الاثنينيات او في الوحدة متناهية جزا بها سلسلة الاثنينيات مستديرة على تلك الوحدة
 مزاجه من مبدء الاثنينيات فان نقول العدد والوحدة مما يتكرر نوعا ما وكل واحد من هذين موهبة
 بلونات في كل واحد واحد كل اثنين واحد من جهة الاثنينيات كثيرة ولا ريب في ان عدد
 الوحدات ضعف احاد الاثنينيات لما حوزة من سلسلة تلك الوحدات وانما الزيادة بعد انضمام
 حايه زامير لا يتبين وانما وسطا مقلقة متولدة الى اخر المقدمات فتأمل انتهت وفيه ان كوني عدد واحد والوحدات
 ضعف احاد الاثنينيات لما حوزة من تلك سلسلة وان كان مسلما لكن كون عدد واحد جهة الوحدة ان
 على احاد جهة الاثنينيات بعد انضمامها على ما مل من الظاهر ان احاد جهة الاثنينيات مستديرة على احاد جهة
 الوحدات كما لا يخفى وما قيل ان فرض كل من السلسلتين غير متناهية فليس بينهما زيادة وتنفذان بل السلسلتان
 متساويتان في العدد غاية ما في الباب ان احاد سلسلة الاثنينيات و اجزاها ضعف سلسلة الوحدات و اجزاها
 كما يتبين حكما في اجزاء الخردلة و كجمل بان اجزاء كل منهما غير متناهية الاثنينيات في عدد وان كان كل
 جزء من اجزاء النصف جزرا الخردلة فلا يخفى سخا فته اذ يلزم من كون احاد سلسلة غير متناهية ان يكون

احدهما از يد من الآخر كالمينات. غير المتناهيته الاربعة غير المتناهيته وكذا دورات الفلك الاكظم فانها از يد
 من دورات الفلك الاثمن عدد من كونها غير متناهية من كون السنين غير متناهية من كونها
 متساوية من كونها غير متناهية من كونها غير متناهية من كونها غير متناهية من كونها غير متناهية
 ويزان بر حجة فافهم وما نتجته قوله سوار كانت مرتبة او لا اعلم ان المتعاقبات وان لم توجد في آن وذن
 واحد لكن لا ريب انها موجودة في ازمنتها في الوجود في الواقع فالبرهان الدالة على بطلان التسلسل
 جارية فيها اليكم كما انها جارية في المجتمعات سوار كانت من قبيل المتصلات او المتفصلات فان الواقع
 المستمى بالديوران لم يكن ظرفا يتحقق التعاقب لكن المتعاقبات لما تصف بالتعاقب في الزمان وهي بعضها
 موجودة في الدير فلا يرفع عنها في الدير صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان وبذا القدر من ترتيب كفى جريان
 البرهان والفرق بين المتعاقبات اماضية والمستقبلية لجريان البرهان في الاول يخرجها من النقطة اسـ
 الفعل دون الثانية كونها غير خارجة عن التوقيف بفعل غير مبدية فان الزمان والحركة كل منهما متصل
 في نفسه من الزمان او لا بد من بغير فيها بفعل اصلا فكما ان المستقبل معدوم بالنظر في الماضي فكذلك
 اليم معدوم بالنظر في المستقبل وكل ما موجود في الواقع ويزال الوجود الواقعي كانت جريانات البرهان في
 الماضي والمستقبل بفرق ذلك الحال في المتصلات المعدودة كالحركات اليومية مثلا لكونها باجمعها
 موجودة في ديار الدير فما توهم ان البرهان لا يجري الا في طرف الماضي دون المستقبل باطل قطعا ولا فرق
 في جريانه بين القبلتين فان قيل المتكلمون باجمعهم صرحوا بديرة العام وذا سلم جريان البرهان في المتعاقبات
 مطلقا لزم انهم يقولون بديرة العام يقال المتكلمون لا يقولون ان العدم مدقة عدم انما فيه بل صرحوا
 بانها عدم حقيقية فدايم القول بجريان البرهان في المتعاقبات عندهم لانها ليست بخارجة عن النقطة و
 الفعل حقيقة وبعدها القول بالدير صفة محضة بخلاف فرغوم انما صفة فانها عندهم موجودة في ديار
 الدير ومتن الواقع فما قال بعض المتأخرين وكفى الاجتهاد في الدير او حضور عند لباري تعالى بجريان البرهان
 تنبض البرهان على شانهها في جانب الابدائية وهذا كما يخالف اصول لفلسفة ايضا وقوانين الملة ايضا ليس
 بشئ لان جريان البرهان في جانب الابدائية ان يكون بحسب الوجود الزماني لانه تناه قطع وان كان
 بلا دفوف عندها وما بحسب الوجود الدير فدايمشي الاعلى القول بالدير والمتكلمون قاطبة يتكلمون بالدير
 وقوانين الملة تتم باوجود الاستقبات في الله تعالى وليس بناها على القول بالوجود الدير ومن العجائب

من صاحب الحق مبين مع الحق بالحقية مدبرة لحوادث كلها ما نية كانت او مستقبالة حكمه بجزئيات البرهان في
 مقابلة دون فقط دون الثانية قاس في الزمان الممتد من انتم مستغنى الفظة بقصر المستر كما كشدنا نك عند بطلان
 فيقتضون ان تدرك زمان الممتد في نفسه لما كان موجود في ديار البرهان ان متصل واحد تحت جزائه لغز خفية بحسب
 ذلك موجود وبنسبة الى المبدأ مول والمرتب التي هي ورائق الزمان وان لم تكن حادثة بالقياس الى
 الزمانيات وفي عدد من عدد وحق الزمان وكن كحركة المتصلة التي هي كحركة حوادث الزمانية متخافتة بحسب
 وجودها بها لعينية ايها نك وان تناقها ليس بالنسبة الى برهانها المحيطة والكم بحسب لوقوع في ديار البرهان انما بقية
 في لوقوعها في حق الزمان نفسه فدايمية فيقتضون برهان تطبيق وانتهى كلف وبرهان كيميات وبرهان لوسط و
 طرقت وسانس. تيم في الفلسفة وفي الحكمة الحقيقية على استتمالة لانهاية بالفضل في انكم متصل تدار موجود
 وفي حكم مفلس ومعه من الموجودات جمعة مرتبة وضخا او ترتيب سببي وسببي بالطبع او بعلية منها
 ايضا فيسبب ذلك كله على تنوع انه نهاية بالفضل في مقدار امتداد الزمان وفي عدد الموجودات المتسلسلة متناهية
 الزمانية فيقتضون يستعمل ان يمداد الزمان اتمته في جانبها لازل في نهاية وعدد الحوادث المرتبة المتناهية
 لان اول فكر ان لا يند لكائنة كجما نية والمهودة التي البتة يشغلها نك امتقائية امتداد وكن الكمالات المتكثرة
 الواقعة في الامكنة عددا فلك الامداد الزماني متناه مقدار والزمانيات المتكثرة الواقعة في الامكنة عددا في
 المحصور ان يسطر تشبهت الفلاسفة في انصرافهم عن الحق ومعنا وقهم لبرهان بان الموجودات غير متناهية لذات وان كان
 ما متصدا لكنه ليس يوجد تمامه وقته ولا موز متعاقبة وان كانت مرتبة متسلسلة بالفضل لكنها ليست موجودة متسلسلة
 بالفضل فيقتضون حكم تطبيق ونحو امتقائات وتناهي المحصور بين حيلية ماداية حيلية كانت ولزوم صرف ما يكون
 وسط عند حصول هو موصوف بالوسطية وسائر البرهان مقصور على استيجاب الثاني بحسب دفعة الزمانية في
 تناهي ما يوجد تمامه في جميع حادته متناهي عدد من عدد والامتداد بالقياس الى زمان مادم يجعل الانهائية بالفضل
 بحسب الوجود في وقوع سائر كان وقته واحدة زمانية او وقته واحدة دهرية غير زمانية ليس الوجود في ديار
 لدير وبنسبة الى من يبعد بالان كد مركة واحدة غير زمانية وجود في الوقت اجتماعا في ديار البرهان ان الوجود
 في دهرية وكل منها وجود بالفضل وكذلك الاجتماع زمني ودهرية وكل منها اجتماع في الوجود بالفضل وحكم
 لبرهان على الاجتماع في الوجود بالفضل لا على نحو ما من اجتماع الاجتماع في الوجود بالفضل بخصوصه فان قد انقصر
 ان كان مستمسا بهم بالفضل ما كان نحو يعلم به هذا كلامه بانفاظه وهذا الكلام صريح في ان البرهان ايجال انفسه انما

تجري في ابطال سلسلة الغير المتناهية في جانب الماضي لتمامها في ديار الدهر وحضورها عند الهاري سببها
والتعاقب والتعاقب انما ذكره بسبب جهلنا في الامور المستقبلة في زمانها مثل الامور الماضية موجودة في مرتبة بالترتيب
اسببي وليس في البعد في ديار الدهر فذا وجه الفرق بين الامور الماضية والمستقبلة كما توهمه وقد استشر به صاحب
الافق مبين فيم حيث قال ان فيها وضعا وشكلا عريضا وكفصدا تامضا غير متفلس لمحة لكن من عند العصبية
شديد الغوص عام لتفصيل على الحكمة الحقيقية ايمانية وعلى الفلسفة الغيبية ايتونية وعلى الطريقة المتخيلة التي فيها
منكسرون مبيغا وهو انما يقتضي لبرهنة بنائها امتداد الزمان والحركة من جانب الزمان وبفضل ازمته وجود
توسطه وان سبيل تلك يقتضي بذلك في جانب اللاحق وبفضل ازمته وجوده من غير ان يرق ضرورة
الماضي والمستقبل كليهما موجودان في ديار الدهر على وصف الوحدة لا تقايتة ومنصفان با حضور عند الهاري
تعالى دفعة واحدة دهرية فان يرمي ان فشي الزمان الى حيث لا يتجدي بعده صد وان سبيل ان حيث
لا يستمر بعده وكل كالم في الاحداث اليومية الزمانية المتجددة على سبيل الترتيب فكما يقتضي به ان تناهيا في
الازل فكل يرمي تناهيا في الابد فيكون محدثا حديثا اياه فلا يتحقق بعده حادث وحدوث واحد من هذا
شكلا بوجهين الاول ان الموجود على سبيل التدريج يظنون ان يكون الماضي منه قد وجدنا ان نهاية على ان
ما نهاية بالفعل قد حصلت في جانب الازل ولكن على التدريج ثم انحصر والبرهان يبيد والمستقبل منه في جانب
الابد قد يتصور فيه حصول النهاية بالفعل وانما يقتضي ان يكون غير تام على انه لا يثبت على حد مستمر في حصول
على سبيل الانفصال ما على ان يكون لا تاما بالفعل فلو كانت الانهائية في جانب اللاحق بالفعل ممتدة
على سبيل التدريج كما متهم يتصور ان ليس من جانب الحصول لا يتصور ان اذ غلبت به الانهائية الدائمة
في الانهائية الدائمة فذات القسم من جانب لعملة فان كلا يوجد من متصل الغير المتناهية وجوده في الماضي
على وحدته لا تقايتة وتستمروا وجودية في اتماق اليفع على جهة الانفصال فكل ما يخرج من القوة الى الفعل فانه
بجانبه انما هو اذ ما حسب القوة لبعثة المكان اخرج من القوة الى الفعل فليكن ان ليس على نهاية وان
كان اخرج الى فعل تناهيا الى فعل اذ ليس يصح فان ما لا نهاية له ليس في قوله ان يخرج الى فعل و
يكن بالقوة خروج الى الفعل محكوم عليه بالتناهي تبعة لكن مرتبة متناهية غير متعينة بالقوة على ما لا يتعد
املا في الذي يصح ان يسلب عنه هو تناسي الى النهاية الاخرى لا تناسي الكمية بالمعنى التي هي في ذلك متناهية
وشر ذلك الاسم والجميع ان يستقبل الموجود في ديار الدهر والحاضر معه عند العلم الذي هو بكل شيء

محيط هو المادة مكان التعيين وليس هو الاستنساخ الكمية لكن لا اني نهية خير تقيسته قال به مسلک بهما انتهى از
 توکل فيه الى بدل وجودي في الموضوع ان نفس اصيل ثم اعترض نفسه عليه قال به وان كان على غلط التخصيص فانه
 ليس يقطع للنفس في تفسير التفسير ولا يمشي في تسبيل التفصيل التيقن بما سبق ان سديد كما هو في الحق
 الزمان في وعاء الدهر فما يوجد من الزمان تدريجاً يكون وجوده باضمية مستقبلة في وعاء الدهر بازاره وابداده
 عند العلم الحكيم دفعة واحدة وهرية فاذا في الموجود في وعاء الدهر هو الحاضر بهوية التعيين عند الله تعالى ان شاء
 في الوجود على مد بعينه فلا ينع ان يوجد بعد شيء وقد وضع خلافه واما في غيرتنا عند حدوثنا فانه يكون ذلك
 لا تناسخ الكمية بالمعنى المقابل للنهاية بالفعل اذا التناخي بالفعل على سبيل عدم الوقوف في مد بعينه ليس بغير
 التدرج المستقيم في وعاء الدهر وفي حضور عند الهاري تعالى فيجري فيه حكم لمران تبه و بالبعد لا يمشي
 عن لزوم الحالين اما التناخي الكمية بالفعل في الاعيان واما الحسوس في وعاء الدهر على التدرج و حضوره
 مبدع الكل شيئاً شبيهاً ليلزم الاستدراك في وعاء الدهر يكون نسبة الموجود الحق من جملة ما يوجد من المعلومات نسبتاً
 متقدمة زمانية تعالى مجرد عن ذلك والوجه الثاني من جواب ما قال بعد انتم عليه انه ما يمكن بحسب وقوع
 في وعاء الدهر ولا بحسب لوجود عند المبدع الجاهل به و لا نسبة متقدمة ولا مسبوقه با مادة لا يمكن بحسبها
 السابق والمسبق سوزكان ذلك بالسبق الزماني او بالسبق الدهري فالوجود والديكي في الحق الزمان
 وبالنسبة الى الزمانيات يكون ذلك الوجود الذي هو حقيقة بعينه من حيث هو وجودي الواقع وحضوره عند المبدع
 الحق بهما مد في وعاء الدهر مرة واحدة وان كان هو بخصوصه في الحق يقتضي والتجدد على التدرج والتناقب
 مست اقول ان له وجودين احدهما تدريجي والاخر يعزل عن التدرج والدفع الزمانية وكنت اقول ان ذلك
 الوجود بعينه لا يختار ان يترتب عليها الحكمان ولكل الشئ المادي الذي هو حادث زمني ويكون وجوده حيث
 اذا لو خلا من حيث تخصص بهوية بالوقوع في مد مخصوص من حدود الحق التغير كان حصوله لا محالة بعد ان كان
 قد حصل وجود المادة بعدية تختلف بحسبها ووقوع البعد من وقوع القبل في الحق الزمان واذا لوحظ من حيث هو
 حصول في وعاء الدهر وتحقق حضوره عند المبدع الحق لم يكن فعلية بعد وجود المادة بالفعل بل هي زمانية او تدريجية
 بل انما ذو المادة والمادة يكون بذلك الاعتبار يكون وجودها بالفعل متماصة وهرية ان كان في ذلك
 لا غبار اليها وجود ذي المادة متوقف على وجود المادة ومتأخر عنها تأخرها بطبع سمعها بالمادة لا تأخرها بالزمان
 او بالدهر لكونها متما في وعاء الدهر من غير تخلف احدهما عن الاخر في الكون الدهري وفي الحصول الحضور

موجود

سالك
 في مد بعينه

عند من هو بكل شئ محيط فان قد طلبة كجائزات من مساويات و مفارقات و زمانيات و اموجودات بخير
 زمانية موجودة من بحسب دعارالدهير و بحسب تحققها المحصورى عند جاعليها كفى فاذا ن ان اعتبر مستقبل من
 موجوداته كفى في الكه و بحسب الوقوع في دعارالدهير و بحسب ما يجر حصوله البعير كفى ان فيه تناو بالفعل وليس
 حكم البرهان على امتناع الانبائية لعدم الترتيب و التقب في ذلك بل ن جميع الموجودات و اسكنات بحسب
 ذلك اوجود بحسب ذلك المحصور في حكم موجود و قد رالوجودتها وان اعتبر ذلك بحسب وقوة المدة في
 فحق تقتضى و السب و بحسب في قوة و بصار الزمانية ان نشأ حصوله بالفعل قيل ان قد ولد حادثة جديدة
 رتبه بالبحر ان على وجوب تنبى كية انما يجرى فيها حواء الوجود في فحق التغير و تقب و ن كفى
 بل على جهة التدرج سواء كان ذلك في جانب ازل و في جانب الابد فاذا ن الماضى و المستقبل في الحق
 الزمان متساويان في مثل الانبائية بحسب كية في كل مدة و انت تعلم ما فيه ما اولاً فلا تارة صرح في كلامه
 المتناول سابقاً بان وان لم يكن الترتيب و التقب في دعارالدهير انه لا يخلو عن الترتيب السببى و السببى و هو
 بقصو لجران البرهان و ما يخفى ان الماضى و مستقبل في هذا النحر من الترتيب سيات في و قد خصص جيات
 لبرهان في الاول دون الثاني و اما ثانياً فلان قرر في الثمار الجواب است اقول به صريح في ان كلما
 بالحوادث بحسب لوجه الزمان في تصف به الزمانيات في دعارالدهير فالمتساويات الزمانية يصدق عليها في
 دعارالدهير انها متقدمة و متأخرة بحسب النحر لاخر من الوجود فكما ان وجود في الزمان متصفت بالتقدم و التأخر
 كلك التقدم و التأخر حاصل لها في دعارالدهير ايضا لعدم التغاير بين الوجودين بحسب حقيقة بل انها تغاير فيها
 بالاعتبار فلا وجه عدم جريان البرهان في استقبالات و بالجملة على تقدير القول باعية الاله برية للحوادث
 عن مزايا و ما ثانياً فلان كلامه متناقض متباين لانه نفي الترتيب بحسب الوجود الالهى و قد اذسابقا بكثر
 السببى و السببى بحسب هذا النحر من الوجود و الحاصل ان المتساويات وان لم توجد في ان اوزمان معين ان
 انها موجودة في زمنتها المتصلة المتوالية و به القدر من الوجود و كفى لجران البرهان والفرق بين المتساويات
 ما كية و مستقبلية بوجه جريان البرهان في الاولى بخروجها من القوة الى الفعل دون الثانية كونه
 في حيز القوة غير حاصل فان الزمان و الحركة كل منهما متصل في مد نفسه من انزل الى الابد و لانه
 بالفعل في الماضى انى مستقبل فكما ان مستقبل غير خارج من القوة الى فعل كلك ماضى ايضا معدوم
 مستقبل معدوم بالنظر في الماضى كالحال كلك ماضى بقصد به
 مستقبل و الحال و كلك موجود في الواقع و الوجود و كفى ما يصح

جريان البرهان في المناظرة كما في المستعمل من غير فرق فاستبان ان الفرق بين البيانيين يكونان في البرهان في الاول وفي الثانية كما
 توهمه صاحب الفرق مبين منسطة مفصلة لا ينبغي ان ينبغي اية فضلا عن ان يكون عليه اما مستعملون قد يجوز
 بالمعينة البرية للمكنات فما يتحقق ان جميع جريان البرهان عند جميع فاك عدم التواني اعدام واقعية
 على راجع لا اضافية ما هو مرسوم السداسية فتأمل في هذا المقام فانه ما زلت فيه ان قدمه في اية فاذا اختلفا
 قال في الحاشية ويكنون يقال ان ضمتا اليها امورا اخرى وان كانت متناهيته صار لعدد الحاشية
 يزيد من العدد لا يصل بالضرورة زيادة العدد على العدد انما يتصور بعد اتمام حاشية على ان
 لا يقبل الزيادة او ليس بالضرورة الا وساطة مستقيمة على التوالي لان حيث لو ان كانت الحاشية في
 وبعد اثبات ليس الا رابع وكذا في جانب المقابل لمبدء وهي على تقدير ان تناهي محال فيجب ان يكون
 متناهي وتناهي العدد يستلزم تناهي العدد ووجود هذا النحو من التضعيف محض ضرورة حاشية ان عدد الحاشية
 متناهيته مما يستحيل عند عقل فينبغي ان يراد من التضعيف ان جولي به بمعنى وجوده في تمام الدليل على
 التكلف والتقصير ويراد بالجمال عدم تعيين اعداد المزيد عليه متناهيته كانت اعدادا غير كونه عقيب بناء على انه
 لا يجب وجود حاشية في الخارج متقابل كيفية التقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال وبالمجمل اتمامه على
 ما يتوقف على ترتيب والجناس بين ذلك في زمان او آن بل كيفية الاتساق واتساق مراتب الاعداد على
 بعد مع مجردكم العقل حصول الزيادة فيها بانضمام قدرها اليها ولو كان متناهيته انتهت وانت تعلم ان كل
 التضعيف على مطلق الزيادة والجمال على عدم تعيين المزيد عليه العقل على الفرضي لا يخبر عن التكلف والتقصير
 ومع ذلك ان كان المراد بالتضعيف العقل لا جمالي للعدد والغير المتناهيته ان يكون بحسب الواقع يستلزم
 نشأ انتزاع في نفس الامر بحيث يصح العقل ان يحكم بالتضعيف فيوعين النزاع وان كان المراد ان يكون
 باعتبار العقل واختراعه فهو وان كان مستهلكا غير نافع ولذا قال المحقق في الحاشية انه يجوز ان يكون
 السداسية فاصلة لمتناهي دون غيره وما قال بعض الشراح ان كل عدد متناهي كان وغير متناه قبل التضعيف
 فان كل مرتبة منه انتزاعي وكلاهما يصح انتزاعه قبل التضعيف بالضرورة والا لبطل الله تعنيته فيه ما قيد ان معنى
 كون كل مرتبة من مراتب الاعداد انتزاعية هو انه لا وجود لشي من مراتب الاعداد بالذات التي في الذهن بعد
 انتزاع العقل ومعنى كونه لا تعني ان انتزاع العقل لا يقف على حد ما يمكن بعده فيجوز ان يكون لعدد
 موجود غير متناهيته بالفصل ويكون في الواقع نشأ الانتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد

سبب

ينتزعا العقل متناهيته لكن لا في نهاية لا يتعدا في غاية ما لزوم ما ذكره امكان تضعيف مراتب الاعداد المتناهية
 التي ينتزعا العقل بالفعل وهو ما يجدي نقضا في الاصل في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم امكان
 تضعيف العدد لغير المتناهي بالفعل الذي لا ينتزعا العقل بالفعل اما انشار التزاع وهي العدد ذات فليس
 بانزاع ولا لا تقضي حتى يزوم امكان تضعيفه وليعم انه قال بعض الاعداد ان افلاسة جواز تنسلس
 المتعاقبات من جانب واحد وانكره اجريان البرهان فيها واما عدم جريان هذا البرهان فلان سلسلة المتعاقبات
 بتماهيها غير موجودة انها موجودة منها قدر متناه لان كل قدر وجد منها انما وجد بعد انعدام قدر موجود قبله
 فاسلسلة الغير المتناهية المتعاقبة مجموعة مركبة من القدر الموجود والمعدوم فلا يقبل التضعيف في نفس
 الامر بعد ما دلت على انه لا يستقيم المجموع من الواقعي والفقاري فانقرر ان فنقول ان من شرط جريان
 البرهان ان اجتماع وح لا يقع بهنا في ابطال التمس في مبادئ الشرفان مبادئ النظر من معدات مطالب
 ما يجب اجتماعها واذ لم يجتمع ما يجري فيها في البرهان هذا كلامه وقد عرفنا ان من قبل ان افلاسة فامكون بان
 المتعاقبات موجودة في نفس الامر ودار البرهان تعاقب وتجدد اصلا فلا معنى لانكار جريان البرهان فيها
 لا اجتماعها في دعار البرهان وترتيبها بالطبع واما جريان هذا البرهان فيها فلان المتعاقبات برتبها لما كانت موجودة
 في دعار البرهان تكون معروضة للعدد بالضرورة فتكون قابلة للتضعيف فيكون عدد ما تناسبا وتناهي العدد
 يستلزم تناسبا العدد واما بجملة السلسلة الغير المتناهية وان لم يكن بتماهيها موجودة في زمان لكنها موجودة
 بتماهيها في دعار البرهان الواقع قطعاً فيكون عدداً قابلاً للتضعيف فيكون متناهيها وهاهنا تناسبا العدد
 يستلزم تناسبا العدد واما في ذلك لكن بعد كونها موجودة في نفس الامر وانت تعلم ان القول بان
 الدليل يجري في الامور الغير متناهية لكن لا مطلقاً بل بعد كونها موجودة في نفس الامر ما بنفسها او بنشار
 انزاعها في غاية الوهن والسخافة لان وجود الامور الغير المتناهية بنشار التزاع ليس وجود تلك الامور
 باحقيقة فلا يجري الدليل بل لا يجريان هذا الدليل من كون الامور التي هي معروضة للعدد موجودة بالفعل
 اذ على تقدير عدم فعليتها لا تكون معروضة للعدد فلا يمكن تضعيف عدداً الا بعد دلالتها فبرهان التضعيف وبطل
 وجود الامور الغير المتناهية المتتمة بنشار انزاعها كما توجه الشايع كما لا يخفى على المتأمل في ذلك كما في ما ذكر
 المقدار في كلامه في الكلام وقع تقليدنا قال بعض المدعيين في حواشي الرسالة القطبية ان الاجزاء المقدارية
 بحسب المنسل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وبميتة غير موجودة في انشراح ولا يخفى

على من لا فهم سليم ان اجزاء البرهان في مجتمعتهم متصل الغير المتناهية ليس اجزائاً في اجزاء بل الاجزاء فيه اجزائاً في
نفس المتصل تطبيق سيد المتصل الزائد على المتصل الشاقص ولو كان وجود المتصل كالتجارب لكان لبرهان
جزيائاً في اجزائهم متصل المتناهية المقدار ايضا كما لا يخفى على المتأمل في قوله ومعروضها بالحقبة و علم انهم
قالوا ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير من موضوع واحد ما لو كان قائماً بموضوعين يكون له شخصتان موجودتان
فلما يكون واحداً بالشخص فان قيل الاضافات المتكررة كالمواثيق والمجاورات وغيرها قائمتان بموضوعين يتحد
تقريباً بموضوعين ليس بان يكون كل منهما موضوعاً بل بل قبالاً بشيئين بان يكون اشياءان معاً موضوعاً
لها و قد جاز لا بأس به وبالمجمل انضافات المتكررة لا تقوم بكلاً الاضافتين بان يكون كل واحد منهما موضوعاً
على حiale بل انما قياهما بمجموع الاضافتين من حيث هو ككذلك حال الكثرة فانها عرض كما نفس عليه شئ
في الكليات الشارقة قائمتان باشياء كثيرة لا واحدة واحدة منها واعد عرض قائم بها فوق الواحد و زعم بعض المتأخرين
ان العرض حقيقة متصلة فلا يجوز قياها بعد اشياء لانه حقيقة غير محددة فتوجب بان موضوع العدد طبيعية النوت و
انت تعلم انه لم يرد على استدلال قيام بمحصل غير المحصل دليل بعد وايضا قد ثبت في محله ان العرض انما يخص
بموضوعه فاللوضوع من جملة تشخصات العرض فالهئية الغير المتشخصة بنفسها كيف يكون متشخصاً للعدد حتى يكون
موضوعاً له وكيف يقال ان الاربعة التي احاداً موجودة في زيد وعمرو وكبره حاله بعينها بالاربعة التي احاداً موجودة
في اشخاص انسانية اخرى حتى يكون بان الاربعتان عرضاً واحداً و اذا لم تكن تلك وحي واحدة بعينها
فلا يكون موضوعها واحداً فيلزم القول بان موضوع العدد هي عدة اشياء حتى تكون الاربعة التي عرضت
لزيد وعمرو وكبره حاله في تلك الاشخاص و الاربعة التي عرضت لاشخاص اخر الا انسانية حاله في تلك الاشخاص
فلا يكون موضوع العدد واحداً بل يكون متعدد وايضا المقولات ليس بينها ذاتي مشترك فضلاً عن طبيعة النوع
فكيف يمكن ان يقال ان موضوعها طبيعة النوع البهم الا ان يقال باشتراك مفهوم عرضي بينها وايضا العدد
مركب من اعداد و الهئية الصورية ليست جزءاً منها كما تقر في مقوله فيكون محله مجموع محل اعداد من
حيث هو كك فاذ اختلفت و حدته في زيد و عدة اخرى في عمرو مثلاً كان محل الاثنين زيد وعمرو امثالاً بان يكون
محل واحد منهما موضوعاً الاثنين كما لا يخفى قائل ولا تخبط في ذلك وانما هي طبيعة مادية كد علم انهم قالوا
ان تشخص لا بد له من علمه فيكون علمه اما الهئية التي يعرضها لتشخص او ما يلزمها فيجب ان يخسر ذلك
النوع في تشخص واحد لا تشخص الطبيعة الواحدة لا يختلف او لا مر مثلاً لها و ذلك انما لا يجوز ان يكون

مبانيه ذلك لان شبة الماهية الى ذلك الشخص كسببة الى شخص آخر قد يمكن ان يكون على الشخص ذلك
 شخص دون غيره بل يكون ماقبالا لوج لا يكون حاد في الماهية ان حال سبق تعيين محل وعلة الشخص
 يستحيل ان يخرجه عنه فليتعين ان يكون محلا لها وبالحاصل ان علة التعيين والشخص اما الماهية او لازمها ومحلا لها
 على ان لو بين يجب انحصار النوع في الشخص وعلى الثاني يجوز تعدد افراد باسناد سوادا وميها شابة
 بها باذات كتعدد في نوات وبسبب اعراض كتنها كتعدد الشخص لوج واما ان يكون ذاتا و
 محل احثي لجزوات كالمقول يجب انحصار خواصها في اشخاصها ولا يجوز تعدد فردا باذات منه فليست
 اما الماهية او ما يلزمها وبما يتبين ذلك بهنا كلام طويل ليس به مشبه بياض وسجى انشائه تعالى تحقيق
 ما به حتى في مشتركة تشاقي لاجل انت خيرة بما فيه قال في الحاشية: وان الفرق بين الكثرة بحسب الماهية
 والكثرة بحسب الاجزاء بين: ومعلوم ان يرد بحسب حقيقة هي مجموع: حاد انحصار فلا يلزم ان يكون بهنا
 طبيعية واحدة فضلا عن كونها مادية واما مقدة المعتقدون: فما هي في كثره بحسب الافراد والمصادق فيقال
 مقول عشرة كثيرة بمعنى ان مجموع حادها لك لان هناك طبيعة واحدة مشتركة بينها وهي العقلية اذ قلنا
 ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض الكمية حقيقة فبموجب
 ان حاد المحضة يكون معروضا بالضرورة وهو يستلزم تكرار الوحدة في طبيعة مشتركة بينها فاما فنية نظر
 دقيق بعد انتهت اعلم ان للاستناد العلامة الى قد بهنا كلاما في غاية الدقة والتمتة فليست ونقصه عليه فيقول
 قال قد لعل نعمل النظر المنصوص عليه بقوله وفيه نظرات كلية والمجموعية وما يلزم بها اعني الجزئية من عوارض
 الكمية بالذات لهما من عوارض العدد بالذات مجموع الاحاد المحضة التي هي اجزاء كثيرة لذلك المجموع
 كما يصير كلاً ومجموعا بعروض العدد وايه وعروض العدد وايه انما يمكن ان كانت بين اجزاء ذلك المجموع
 طبيعة مشتركة ما عرفت سابقا من ان موضوع العدد هي الطبيعة المشتركة والا لزم فيها عرض واحد بالكثير
 وان ذلك وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الاحاد الذي فرض معروضا بالعدد وطبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق
 بين كثره الافراد وكثره الاجزاء شيئا اذ كما ان كثره الافراد يستلزم طبيعة مشتركة بينها لك كثره الاجزاء شيئا
 طبيعة مشتركة بينها بل فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله فاما فنية نظر دقيق بعد هو انه يصح ان يقال لقول
 عشرة مع بها لا تشترك في طبيعة مادية فعلم ان الاتصاف بالكثرة غير مختص بالعروض بالطبيعة المادية و
 قلنا ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شأن المركبات والمجموعات والثاني الكثرة

بحسب الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شأن المركبات والمجموعات والثاني الكثرة

بحسب الافراد على اثنين الاول كثره الكل بحسب افراده التي ذكك لكل ليس عرضيا لانه كما يقال الانسان كثير بحسب
الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثره والثاني كثره لكل بحسب افراده التي ذكك لكل عرضي لها كما يقال
الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الثانية كثره كثره بحسب لجزء وان استأثرت
ان يكون معروضها معروضها للعدد ولكن لا يستلزم ان يشترك ان جزاء في طبيعة ولا يستلزم عروض لعدد بشئ
ان يكون بين جزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما شئان فذلك لاشان
كثير بحسب الاجزاء معروض لعدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا سلبا لا كثره عرض
العدد لها كيف وكل منها واحد قطعاً والواحدان هما لاشان فعدد عرض لها لعدد والاشراك مفهوم عرضي بينهما مع
عدم اشتراكها في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية لفظاً اولاً يلزم من
اشتراك اثنين في اشياء مادية وجوداً وغيرهما من المفاهيم العامة اشتركا في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب
الافراد فهي ان كانت من اشياء في ذاتها يجب فيها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذرية مشتركة اصلاً فضلاً
عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما زعم فان اشئ والموجود والمعلوم مثلاً كثير بحسب الافراد هي جواهر
واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي العدد وان كانت من اشياء الاول وحسب ان يكون تلك
الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتركا في طبيعة مادية فان جوهر مثلاً ذاتي له تحت وكثير بحسب الافراد هي
مجردات كالعقول وماديات كالجسام والمجردات والماديات لا يشتركان في طبيعة مادية وكذا المجردات في نفسها
لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحت وكثير بحسب الافراد مع ان كينيات القائمة بالمجردات
لا تشترك كينيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض يوجب
شائب تتعلق بالمادة فعدد هذه التفصيل ان ما زعمه بعض المتأخرين من كون معروض العدد والكثرة هي
طبيعة المادية لا يصح مطلقاً سواء اراد بالكثرة كثره بحسب الافراد او اراد بها كثره بحسب الاجزاء او غيرها
وان يشعر بكلام الشان في الحاشية من ان الكثرة بحسب الاجزاء لا يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة
فقطا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد يستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة
او قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد مستيان لافرق بينهما في ذلك حكمه وذكر من النظر في
غاية السقوط اما ولما عرفت ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يستلزم على جميعه مشتركة فضلاً عن ان يكون
مادية واشتركا عرضي لا يجدي بان معروض العدد هو الذي يكون مشتركاً لا متزاعه ومشاركاً متزاعه في الاعراض

لا يعرضي المشترك بينهما فلا تحقق لذلك العرضي انما بالعرض تحقق تلك الاحاد المعروفة لذلك العرضي على ان الكلام
 في ان عروض العدد يستدعي اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضي بين اثنين يستلزم اشتراك طبيعة مادية بينهما
 واما ثانيا فلان كون الكمية والحزمية اولاً وبالذات من عوارض الكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة لكثرة غلط
 فاحش لان الكم المنفصل هو العدد واما اشتراكي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمشارا اشتراكية من العدد من اوصاف
 التي هي اشتراكية فمصادق العدد والكمية والحزمية اولاً وبالذات هو مشارا اشتراكي العدد والعدد نفسه لا ثالث
 فلان المقدمة لقائمة الكمية والحزمية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لا دخل لها حتى لو سلطت ثم الكلام اذ
 طالع ان لا يخرى كغيرها كثيرة مع دسنة العدد بالضرورة وعروض العدد يستدعي اشتراك الطبيعة بينهما بناء على
 ما زعمه كل من شريف ولا يخفى دقته ومثاله قولك ويمكن الاستدلال ببرهان التضايف آه المشهور في نظرية
 في الاستدلال فيما بين القوم ان يتسلسل العلة الى غير انهيته لزم زيادة عدد المعلومات على عدد العلل
 لاننا لو فرضنا من المعلول الى غير سلسلة لا يكون له سبب ويكون كل جزو واقع قبل المعلول الا في غاية ما يجز
 ومعلول لما قبله لزم ان يكون عدد المعلومات زائداً على عدد العلل باحد من طريقين باطل اوله لزمته قد انما
 ما تميز معلول وليس معلول فلو لم يكن لسلسلة سبب كان ما هو واقع قبله علة ومعلول فيزيد عدد المعلومات على عدد
 العلة واما ان كان له سبب فلا يزداد ذلك بان المعلول لا غير يكون معلولاً لعلته وسبب يكون علة لا معلولاً
 فينتج بدت ويكون كل جزو من علة ومعلول فيتساويان واما بفعل ان اطلاقه فلان العلة والمعلول متضادان
 لقائفة حقيقة ومن لوازمها الشكاف في الوجود فلهذا بان يوجد باثر كل واحد من احداهما من الآخر فيكون
 متساويين في العدد بالضرورة وبالجملة انقسم في المتضادات يستلزم كون احد الاضافيين زائداً عن
 الاخرى وهو بطلان قطعاً واورده عليه بوجودها ان معنى الكافور المتضاديين ان احداهما لا يحصل بدون تحصل الآخر
 وانه يستلزم كونها متساويين في العدد كما في الاب والابن نعم تعدا المبنية يستلزم تعدد رتبة اضافته
 الا بوجه الى من احد غير هذا فها الى ابن الاخرى ما تعدا اما بن تعدد رتبة اضافة ابا فلهذا العلة والمعلول يحصل
 ان الاستلزام بين الكافور والتساوي غير مسلم فان محذرة كل ما ذكره بان يقع في احد طرفي المعاداة اثنان و
 يكون ذلك لمؤدى محذرة الى كما في الاب او صدى له اثنان فقد تخلق الشكاف مع عدم التماثل ولا يخفى
 معنى فتا ولا فلان سببه شاذ بان التضايف لا يمكن ان يكون الا بين شيئين ضرورة انه نسبة و
 لا يتصور نسبة الا بين المتشبهين فذا به وان يتحد وتعدد احد اطرافه فلا معنى لكون ابوة واحدة متقابلة

البتة لان الاضافة تتمدد وتكثر بعد الاطراف وتكثر اواذا كان حال المتناقض بحيثى يكثر انقراض عليه المضاف
 المشهورى ايضا لان الاول منه لثاني فلا يتصور ان يكون الالب واحد بالذات وبالاقبار حينئذ انما جاء
 بل يتعدو الوجود ولو بالاعتبار بالقياس الى كل واحد من اربابها فالاب باعتبار رتبة لهذا متغاير لنفسه باعتبار
 رتبة لذلك واما ثانيا فلما ناسلنا ذلك لكن لا نسلم ان التكافؤ المتحقق فيما نحن فيه
 كلك لان الكلام ههنا تمايز في السلسلة التي كل واحد من احوادها علة ومعلول الاخر فكل واحد منها معلول
 لسابق وعلة لما حق فلا يخلو واحد من احوادها سلسلة عن علية ومعلولية بالقياس الى شقين. صلا
 فلا بد ان يتحقق في كل واحد من هذه السلسلة واحد منها فيجب ان يكون بازا لكل علية معلولية فيلزم
 تساوى احوادها باضرورة فلوزادة العلولية على العلية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وكذلك كل ما فرضنا
 معلولا فوق المعلول الاخير يلزم ان يكون معلولا بلا علة بالهيئات المذكورة ومقتضى ما حصل انه اذا جاز
 وجود معلولية بلا علية يلزم ان يكون كل واحد من احواد السلسلة معلولا بلا علة وهو ضرورى ابطلان
 ومنها ما بينه الشان بقوله وفيه نظرية حاصلة من العلولية الاخيرة. ثانيا تضافت العلوية التي هي فوقها
 فاما كما في معلولية المعلول الاخير هو علية علية وايضا في معلولية في العلية هو علية علية وكذا في غيرهما
 فلا يلزم تحقق العلولية بلا علية تضافتها واياب عن بعض المتقين في حاشي شريح لواقف بان العلم
 هو زيادة احد المتضايفين على الاخر ولزوم بين ثانيا العلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه
 الى غير النهاية علية ومعلول فيلزم زيادة العلولية على العلية واعتراض غاية الشان في الحاشية بدور
 ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا العلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه اي بالاقباض
 علة ومعلول متاقلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلولية متى هي غير منفردة
 لهابل هي انبئية بالقياس الى هذه العلوية وكذلك في كل فوقاني وان لم تعتبر مع تلك الا جنبية بل مع متضايفها
 فلا يلزم الزيادة فلزومها مع اعتبار الجانبين لبيان في مقتضية التضاف من ذلك فوا وجودا او عدما في احوال
 لا يتناول بعد ثبوت المساواة بحسب بعدد من المتضايفين نقول ان عددها متكا فها في ما فوق المعلول
 الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بضافته الا حقيق في المعلول الاخير معلولية لا يكافي بها احد
 فيلزم منه ان يتحقق شيء من المتضايفين في السلسلة المفروضة بدون متضايف الاخرى فلا يكافيان
 في الوجود ايضا وان لم نعد على تعيينه فلا اشكال. وليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين مع المتضايف الاخر

بل في عدد واحد جامع عدد الآخر مع قطع النظر عن كونه متماثا او لا فان القول لا ريب في ان الكلام في تطبيق
 احد المتضامين مع الآخر لا مع الاخرى فلو قطع النظر عن كونه متماثا فلا نسلم الاستحالة في التزاد والتماس
 في التساوي وانما هو في العدد من لوازم المتضامين من حيث تماثلان فيوزان يكون عدد العبادات
 ازيد وعدد المعلومات نقص فيا فرق المعلول لا خيرة وجود واحد من كل منهما مع واحد من الآخر لا يقتضي
 التساوي لان عدم تماثلها يقتضي ان لا ينفك التثاقب الى حد سواء كان احدهما زائدا او لا انما هي ان
 الشهور اكثر من السنين مع ان السنين لا تقف في التطبيق مع الشهور الى حد غاية الامر ان مرتبة التزايد
 لا تعين فكل فكر فكل حقيقة ان الامور الغير المتماثلة لا تنقص بالزيادة والنقصان بالتساوي الى نظائرهما
 لانها من عوارض الحكم من حيث التماثل وبعد تعيين الحدود ونظم الحكم عليها بالتساوي مطلقا من حيث
 عدم انقطاع التطابق بين احادها الى حدود هبة قولهم الكل اعظم من الجزئي المتماثل في غير المتماثل
 فلا يتم اكثر البراهين كالنظير والمتماثل وغيرهما فيوزان الحكم عليها بالتساوي بعد انقضاء المعلومات الا في
 اليها ايضا كما يمكن فيها فكل فكر انتهت وانت تعلم ان هذا الكلام مع هذا المطول قال عن المحصول والتحصيل
 لان تساوي عدد متضامين من اجل الابدليات كيف ولا يجوز من لا ذلي فهم ان يوجد فرد من اعلية شأنا
 بدون متماثل على تقدير عدم المساواة في العدد يلزم ذلك بل يلزم على هذا ان يكون معلول واحد متماثا
 لعلتين او علية واحدة متماثلة لمعلوتين وهو بطلان قطعنا فاقول بان اللازم ان يكون لكل متماثل متماثل
 وهو متحقق لان الحلول الاخرى له علة وكذا او اما التساوي في العدد فكل في غاية السخافة وبالمجمل كل واحد
 من احاد هذه السلسلة لا يشملها من علية ومعلولية اصلا فلا يخلو واحد من هذه السلسلة عن كونها الصفتين
 فلو وجد في واحد من هذه السلسلة واحد منهما لم يتطعم هذه السلسلة اصلا فيجب ان يكون بازا كل معلولية
 علية وبازا كل علية معلولية فيلزم تساوي عدد ما قطعنا ونوامع كونه بديها قد صرح بعض الكلام في بعض
 المذاهب حيث قال كما يجب ان يكون بازا كل متماثل معين المتماثل الآخر لا يجب ان يكون اعداد
 ما مساوية لاعداد ضرورية والا لزم وجود بعض احادها دون الآخر ولا ينعى اليه قول من قال ان
 المتساوي اتي على معنى واحد بها كتابي من الحدين من الطرفين والثاني في باب الكمين حيث لا يتطابقان
 في كونهم والثاني في ان يجب انساوي من وجوب مساواة عدديها ضرورية في نحو الوجود نذري بحسب
 بديهي سوار فيل يتطابقان في كونهما حاصل ان المتساويان معا كان في المتماثل او في غير المتماثل

يستلزم التساوي بالضرورة فانه عبارة عن وقوع كل منهما بحد ذاته لا بحد غيره وهو
 مستلزم للتساوي والى لازم وجود واحد منهما بدون الآخر وهو ينافي التكافؤ فلو كانا غير متساويين
 في نفس الامر لكان التكافؤ فيه مع التساوي فلو زاد واحد من احاد المتساويين كالمعادل لا غير شذ على
 احاد المتساويين الآخرى العلة يلزم اجتماع المتساويين بل المتساويين معنى التساوي وعدمه ووجوده
 البطلان فما قيل ان ان اريد من وجوب التكافؤ بين المتساويين ان يكون بازا كل متساو متساو آخر
 فسلم لكن لا نسلم انه غير متحقق فيما نحن فيه فان كل معلول له علة وان اريد ان لا يد من التساوي في العلة فسلم
 ووجوده في غاية السخافة والسقوط لما عرفت انه لا بد في المتساويين من التساوي في العلة ولعلك تتفطن من
 قناعيف البيان ان قول الشارح في الحاشية وان كان ان الامور الغير المتساوية في غاية كونها لا تسقط
 لانه اذا فرض وجود الامور الغير المتساوية في نفس الامر فيمكن عليها بالاحكام انفس الامر لا محالة ومن جهة
 الزيادة والنقصان وانما يطبق بين الاحاد والكمالات بدرجة واحدة فلو كان لكل اخص من بجزء مضاعف
 سوا كان في المتساوي او في غير المتساوي غير متحقق على من له او في مسكة ضرورة ان لكل علة من اجزات
 شئ واحد فكل لا بد وان يكون مرتبة لا يكون بخلاف مرتبة في اجزاء وبنها هو معنى الزيادة والنقصان في
 البرهان بالترتيب وان قيل زيادة احاد المتساويين على الآخر انما يلزم لو كانت السلسلة غير متساوية من
 جانب واحد ما لو فرضت السلسلة غير متساوية من الجانبين فلما يلزم ذلك لان كل معلول له في تلك
 السلسلة متساوية للعلة التي قبله فالمعلول التي في المعلول العين الذي اخذ منها السلسلة متساوية
 للعلة التي في العلة التي قبله بلا واسطة ولهم جزا وليس شئ من احاد السلسلة غير موصوفات بالعلة فلا يراى
 بعد والمعلومات على حد العلويات حتى يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التساوي فكل
 ما اذا كانت السلسلة متساوية من احادها فحينئذ فانه يتصف المبدأ بالمعلولية فقط او بالعلة فقط وسائر احاد
 موصوفة بها فيزيد احدا على الآخر فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان انما يستدل به بضرورة
 زيادة احاد المتساويين على الآخر على تقدير التناهي وحيث لا توجد الا اذا فرض التناهي من جانب واحد
 يقال لو فرض كون السلسلة غير متساوية من الجانبين فلا ريب في ان المعلول معين معلولية ولا ريب ان متساوي
 تلك المعلولية انما توجد فيها قبله ففى هذا المعلول معلولية محضة بالنظر الى تلك الاوساط فكل الاوساط والمعلومات
 في هذا المعلول معلولية بلا علة لعدم اعتبار علية لما تحتها في هذا المقام ومنها ان العلية والمعلولية اعتباران

حكيان والبرهان انما يتبين اذا تمتمت غير متباينين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذي يقتضي اول
 الاجمالي. وانه متباين في ذاته فلا يختص واحد بالعلية والآلة غير العلوية والجواب ان العلية والعلوية وان كانتا متباينتين
 لكنهما ليستا اختراعتين صريحتين بل لا بد لهما من مشترك انتزاع في نفس الامر فيستلزم انهما متباينتان في الخارج
 انهما في انتزاعهما بمعنى كونهما بحيث صح ان يمتزج عنهما العلية والمعلوية ولا بد من تكافؤهما في هذا التقادير
 وتساويهما فيه واذا فرضت سلسلة غير متناهية يلزم زيادة احد جهات على الاخرى باعتبار ان التقادير والتكافؤ والتكافؤ
 لا بد من التساوي في مشترك انتزاعهما وعلى هذا التقدير لا يبقى المساواة في المشترك ضرورة ان كل واحد منهما فوق المعلول
 الاخير مشترك انتزاع العلية والمعلول الاخير مشترك انتزاع المعلولية فقط ومنها ان اجزاء هذا البرهان
 في استنتاجات غير صحيحة ان وجود العلية والمعلوية توقف على وجود الامور الموصوفة بهما متفارقة متعاقبة متوحد
 واستانادات ولم يتحقق في الخارج ولا في الوجود واجيب بان في هذه الصورة توجد الامور الغير المتناهية و
 لا ريثا فيلزم ان زيادة المتناهي على الآخر في الوجود والتدريج وذلك ايضا محال كما في الوجود والظواهر كيف
 ويجب تساويهما في كل من انهما الوجود بهما ومنها ان هذا البرهان كما يجري في الماضي يجري في المستقبل
 ايضا لانها غير متناهية في الوجود والتدريج فلا فرق فالجواب ان في احد ما مستلزم للآخر في الآخر ايضا ان
 عدم التناهي في الاستقبال مسلم عند المتكلمين ايضا وفيه ان المتكلمين قالوا يكون عدم التناهي في الاستقبال
 بمعنى لا ينفذ عند حد لا يستمر به به بالنعس بل ذلك مستحيل عند جميع المتكلمين الوجود الذي اثبتته
 انما سنفه فاعلم في هذا المقام فانه مثل فيه الا فاعلم في ذلك وقد يستدل به برهان الجشيات آه هذا البرهان
 قد ذكره صاحب الاشراف في كتبه وسماه برهانا عرضيا قال شاح التلويحات العرشى واللوحى استعمالها
 صاحب الاشراف في عدة مواضع ولم يبين مراده من هذين اللفظين وهل مراده بالعرشى البسمت الذي حصل
 بنفسه وباللوحى ما خذ من الكتب وتقرير هذا البرهان حسب ما قرروا من ما بين المعلول والاخير وكل معلول
 وقع قبل مرتبة متناهية وحين كل غاية واقعة في السلسلة اما ان يكون متناهي اول او ان لا يكون محال لا يستلزم
 حصر الاقنيان بين الحاصرين والاول مستلزم للتناهي السلسلة لان المجموع لا يزيه على ما بين المعلول
 معين وبين غاية ما من تلك العلل الالوان على المتناهي بقدر متناهية قال صاحب الاشراف
 "برهان يحتاج الى حد من لا حد من لم يسلطه وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ان ما صدقها
 معينة منها وقع بينها وبين العلل لا خير واما على تقدير عدم تناهيها كما فينا نحن فينا فليس يظهر هذا المعنى فيه

اولاً يتصور هناك واحدة من العلل الا و قبلها سلة اخرى فلا يتصور الا انحصار كل صاحب لقوة واحدة سببه يعلمت
 هناك واحدة من العلل وان لم يتبين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير ايها اشارة على التعيين وذلك الواحد
 مع العلول الا خير محيطه بما اذا قال المحقق الدور في هذه المقدمة اعني وجوب توسط لكل بين المبدء وواحدة من
 العلل ليس اجلي من المطلوب حتى ثبت بها وجوبه عليها بل يمكن ان تكون حيثه ذراعتي مدتها راحة لنهاية
 وليست شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع بلارتك المقدمة ويمكن ان يقال ان المنسبة تنافي لما بين
 بانحصاره وامنبة عليه تنافي الكل بعدم زيادته الا بقدر تناه و لا و بل كما لا يخفى في ذلك وفيه فقر او حاصله
 ان هذا الحكم على الكل بما حكم به على كل واحد ويجوز ان يكون حكم الكل غير حكم كل واحد قال صاحب القسبات اذا كانت
 حيثيات او اعداد موجودة مرتبة بالسطح او بالهوية او بالعلية او بحركات او ازمنة موجودة مرتبة بالحدود وواحد
 ومسافات او نقاط موجودة او مرتبة في الوضع فالعقل الصريح يحكم انه اذا كان ما بين حيثية ما واية حيثية كانت
 ما بين واحد اتي واحد كان وما بين واحد اتي واحد كان ما بين اتي واحد من الآلات ايا كان وما بين نقطة
 ونقطة اخرى ايا كانت لا تنافي فقد لازم ان يختصر عدم النهاية بين طرفين حاصري ترتيب وذلك امر فطري
 البطلان ومن الضروريات الاوائل انه ان كان بين كل واحد من تلك المرتبة وامي امرتها كان على الاستغراق
 الشمولي في الامور الاجمالي ليس يمكن ان يقع اللاتناهي فكل الضامتناهية ولا تتوهم ان هذا الحكم على كل
 اجمالي بما حكم به على كل واحد من الاحاد وقد تكذب كما قيل كل واحد واحد من ابعاض هذه المقادير دون الذرات
 واما يكون هو ذراتها او أكثر فتدلل الحكم كلام من ابعاض المرتبة ويكذب على ان هذا بل يجب ان يعقل انه حكم
 اجمالي على المترتبات على الاستغراق العمومي بحيث يستوجب ان يتناول الجملة كما لو قيل ما بين هذه النقطة والآخر
 واية نقطة تفرض او توجد في هذا المقادير دون الذرات فهذا المقادير دون الذرات فانه اذا صدق بحكم على الاستغراق
 الشمولي كان المقادير بجملة دون الذرات وكما صح على الاستغراق الشمولي ان من مبدء سلسلة ما او اى مبدء
 الترتيب فيها دون الاربعين فقد صحت ان جملة السلسلة دون الاربعين قاذون اذا صحت على الحاطة الاستيعاب
 ان من مبدء السلسلة او اى ما بلغة الوجود وحصر الترتيب فيها فتدلل الحكم كلام من ابعاض المرتبة ويكذب على ان يعقل انه حكم
 الفطرية والقانون الضابط ان الحكم المستوجب الشمولي لكل واحد واحد اذا صحت على جميع تقادير الوجود لكل من الوجود
 مطلقاً منصرفاً كان عن غيره ومحققاً على الوجود كان منجباً ذلية على المجموع اجمالي ايفي من غير مترادف خفي
 بكل واحد واحد بشرط الا لفراد كان حكم الجملة غير حكم الاحاد واعتزل عليه الشايع في السامعية فانه ان اردت قبول

لی می باشد و ترتیب اهم من لواقع بین الحیثین فاحکم الکی مبروان رید کل ما وجد بین الحیثین فلا یلزم
 تناسلی البیئة و باجملة ان استدس بقنای کلیه بین حیثین علی تناسلی الکل فیر علیات حکم الکل الا فرادی
 مفرد حکم الکل مجموعی و ان استدس بان من سبب السلسلة ای اسی ما بعد الوجود و ترتیب فیها تناسلی
 الکل یكون کلیة بذو قضیة ممنوعة و ان قیل ان ذالک لیس قیاسا للکل المجموعی علی الکل الا فرادی بان استدس
 بانفسک الکل بان ذالک المجموع بمجموع البین ایثیات و کل ما بین ایثیات مجموعا متنا و فیه المجموع متنا و
 یقال ان اریه اجموع التناسلی لکبری فالحمد لا وسطه غیر کبر و اریه لکبری فی حیز المیع قائل قی الکل و قد
 یر من ادویه ما فیه ان اللزوم من ذالک برهان علی تقدیر مستلزم بوجود ما بالعرض بدون ما بالذات و اریه
 اللزوم و ان کان بین الاستحالة لکنه لیس با بین استحالة من الکل و کین و قد ذهب جم غفیر من حکما و فی
 تجویز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حیرت و هو انی قدم العالم و توقف کل حادث علی حادث قبله
 و انی نهیه و لم یذهب احد من السبله و الصبیان الی تجویز الکل و رفع الیس تعلیل استحالة الکل و استحالة وجود
 ما بالعرض بدون ما بالذات قال الشارح فی ایحاشیه و لا یغنی عایک ان البرهان یفیه تحقق ما بالذات کما یثبت
 او احبب تعالی له فی سلسله السجادات و یفید وجود امور غیر متناهیه مطلقا کالمعدات و اشهر ان
 و لمعلومات انتهت و ذالک لکنه فی نهایة السلسلة لما فیه ان ذالک البرهان کما یفید اثبات انتهاء سلسله السجادات
 الی موجود واجب بانایات تک یفید انتهاء سلسله المعدات و الشرائط الی معد و شرط لا یكون مستقلا علی معد
 و شرط سابق علیه لان کلما هو مستوقف علی معد و شرط سابق علیه فانه حادث لا محالة فاما ان ینتهی سلسله
 الاحداث فی طرف السبله الی حادث لا یكون قبله حادث بل یكون ذلک الحادث فاصفا من التقید بالذات
 معد و شرط فیکون سلسله المعدات قسما یفیه و لا یكون سبیل الی تناسلی المعدات و الشرائط و لا ینتهی سلسله
 الاحداث الی حادث تک بل یكون کل حادث مستندا الی حادث قبله لا الی نهایة فیکون کل من الاحداث
 بالعرض و نقیض الی سابقه و موقوف علیه لا یكون شیئا متنا و بالذات فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
 و لیس القول بانتهاء سلسله الی حادث یكون مستندا الی امر واجب تعالی بذو لوسط حادث حی یکن متوقف
 اسلسله لاجل استناد الی امر واجب سبحانه لان ذلک خلاف المفروض و اذا لم تنته السلسلة اسس
 بر جب مکن عد مهارش فایکون موجوده لان لکنه لم یجب لم یوجد و لا یجب ما یشیع جمیع اشیا
 قدمه و یشیع جمیع اشیاء قدمه ما یشیع الی الامر واجب بالذات فلهذا لا یح لای ذالک البرهان کما یطلب الی تناسلی

اجماعاً يتصل بالشيء من معدنات وشرائط اليفة محال ولا تحبط قال المنصور رحمه الله
 المنصور قال شيخ في الشفا من الحمد لا يقتضب بالبرهان والحمد لا وسط على ان يكون
 الحمد هو المنصور والحمد كبر والواجب ان يكون اكبر منك على الاوسط والاوسط على المنصور
 لوجب كون الحمد منك على الحمد ودخالا لوسط مرسا والمحمد واما فاعلة مفردة واما
 فصل مساو وما يسمو به من خاصته ولفظ لا يتصل بالحمد فذلك اذا كنت كل
 ان من صفات اونا على كل ضاكن اونا على فوجيوان ناطق انت وست على ان
 فنتج ان الانسان حيوان ناطق من غير زيادة بيان انه حد له ومع يكون حمل الحمد سلة
 موضوع النتيجة ليس خفي من حمله على الاوسط بل انما كان ذلك اوضح رادنا غم ان
 الفضاك حيوان ناطق انت لانا لعل ان انت وقد بان لك مما سلف ان كل حد
 النوع على الفصل سوجب ان يكون اخفى من حمله على النوع وان قلت كل ضاكن وناطق
 فهو حيوان ناطق انت على ان حد له فان اردت كل ضاكن من جهة ما هو ضاكن كل ناطق
 من جهة ما هو ناطق فتكون هذه المقدمة كاذبة وان اردت ان كلما هو موضوع بها وضعا
 حقيقيا فهذا حد ولعني بذلك الانسان ويشير اليه في الله من فان كان بربنا فدا
 يحتاج الى بيان بكمسري بل الكبري يتبين به وان لم نشر اليه بل الشراي كل
 واحد واحد قد كنه بنا وان لم نفعل شيئا من ذلك لم يكن كبري مسألة فقد ظهر ان الحمد
 الاوسط في قياس المستج الحمد يكون خاصة ولا فضا ولا رسا بل ان كان فيجب ان
 يكون حد واحد الحقيقة للشي لا يكون الا واحدا نعم الحمد انما فصل فوجه وقياسا احدها
 بين الاحترام والحمد ولكن المقسب الحقيقة لا يكون حدان قابل حدان مقصا وجزء تام
 ثم قال وليروا الامر في الحقيقة ان من يطلب متوسطا بين الحمد والحمد ووقفه يستحب
 متوسطا بين الشيء وبين حقيقة ذاته وجزء محال لا متوسط ولو قيل جملة جزء المحمولات
 قول مفصل والى على البنية مساو لها وكلا كان كك فهو حد فلهذا لم يكن شيئا من
 طلبنا ان الحيوان الناطق المات حد الانسان والى على بنية غير متلفين في شفا فيخرج
 لكوننا نعرف انه قول مفصل آه ساكن نطلب كونه هذا الانسان لان طلبه هو طلب قول

مفصل الذي يبينه اى انه وبنائى آخر وهو ان صاحب الصفة يجب ان يكون
 له ثبوت في معرفة الصفة بالحد الصحيح والحد الغير الصحيح كما يجب ان يكون علمه و
 قانون في معرفة انقياس الصحيح فكما ان انقياس لا يبرهن انه قياس من حيث هو
 بترينه بقياس كمال المحي ووجب ان يحذف ذلك ثبوت ولا يستعمل ذلك
 قانون بالفعل والقائس لا يقول ان هذا قول من شأنه كذا فيكون قياسا كذا
 لا يقول عنه وقول كذا فيكون هذا انما يخص كذا به في نفس الثاني من رتبة
 به ان شقار والمراد بقوله الحمد انما يشك بالبرهان ان العقل احد اى تصور محدود
 بالكم لا يشمل بالبرهان وحاصله استنباع كتاب التصور من التصديق والحق
 به لم يقم به شيك اقتناع الكتاب التصور من التصديق والعقل يجوز ان يكون طريق
 قدرى المتناقص شار والمجهول التصورى من معلومات تصديقية وما ان متناقص
 غيرى فحق ما ريب فيه ضرورة لا غير واقع وبالمجمل ان تصور الحمد بالبرهان مثلا
 تصور حقيقة الانسان بقول امر من القضايا لم يقم على امتناعه وسيل معرفته بل
 قول كذا التصور اذ قال في انما شية شار قول ان المراد معرفته في تصدى
 ما يقيد تصور شىء اى كتاب مجهول التصورى را معنى متعارف وهو ما يمكن
 على شىء فادارة التصور والالتم ان لا يثبت معنى كذا به بالمعروف المعنى المستطاع
 اختلاف كذا من لازم برهان التصديق ليس معرفته وسين هو اى بل المدعى ان
 تصديق ليس بمفهوم التصور والحق ان من يجوز حصول كذا من لمباتن ما يستلزم
 مفيد تصور بالكمه في الذاتيات ومفيد التصور بالوجه في العرضيات قال بعض ائمة
 كلامه معتزلا على شارح ان التحديد كما يصح بالجزر من حيث يصح بالجزر اى جنة
 فان الشىء قد معرفته في انما كانت المشرقية ان التحديد بمجموع اى جنة من
 تمام التصور شىء بمعرفة بتره خارجية تصور بالكمه قد يقع بخصا افراد المعرف
 في الذاتيات والعرضيات واجاب عنه انه استأذ لعلامة الى قد بان مجموع الاخبار
 اى جنة ممنول على الحقيقة المركبة ضرورة ان الشىء جنة اجزاء وما التحديد بواحد

من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهمه نحو من التحديد بحدود بالذاتيات وليس قسماتها على ان اجزاء
 الخارجية هي اجزاء لذهنية نحو من الاعتبار على ما هو المشهور في ذاتيات محمولة باعتبارها كسبية
 على ما ذهب اليه المورود وتحقيق كل ما قد انشأه لا ريب ان المركبات الخارجية انما هي معرفة كنهها
 من حيث كونها في الخارج كون يجب تحديدها بالاجزاء الخارجية لمحيطة الانسان مثلاً في الخارج
 ليس الا النفس والبدن وفي الذهن هو الحيوان الناطق فعلى تقدير جواز التقدير بالاجزاء الخارجية
 كما صرح به الشيخ في النكتة الشرقية كمال المتعبرين الحمد والمجدود هما من مجموع الحمد والمجدود
 لا من اجزاء الحمد والمجدود لا ريب ان مجموع الشيء بين نفسه ومحمول عليه ذاتية وجودية قدسية
 به ان فعل ميزاجان في حواشي السماوات فما توهم بعض السطيين من ان تجوزية كل مجموع اجزاء
 الخارجية على الحقيقة لمركبة الخارجية لقطع عرق الفرق بين اجزاء الخارجية والذهنية في ذاتية
 لو من وسقوط كما لا يخفى على من زاد في مسائل قوله ففكر قال في الحاشية على وجه انما
 لا نسلم ان كل واحد من ذاتي والعرضي محمولان ان اجزاء الخارجية ذاتيات وانما يكون مجموع
 انتهت قوله ان اثر التصورات فيه انه ان كان المراد ان اثر المكتسب من التصور مجرد تشابه الشيء
 في الذهن مع قطع النظر عن كونه نقلاً وبطلا او كونه حاصل في نفس الامر او غير حاصل فيها فلهذا
 ان يجوز ان يترتب على بعض مقصورات ذواتان بعض النسب وان كان المراد ان التصور مجرد
 تشابه الشيء في النقل فهذا ان كان مسلماً لكن لا يجدي نقلاً او كلاً من فيها فيكتسب من تصور
 ذاتي نفس التصور قوله فان اثر حصول الشيء للشيء ان كان المراد به ان اثر المكتسب من
 التصديق حصول الشيء للشيء فهو اول النزاع فيجوز ان يكون اثر بعض التصورات مجرد
 تشابه الصورة لا حصول الشيء للشيء وان كان المراد ان التصديق نفسه حصول الشيء للشيء
 فلا يزم ان يكون كل ما يكتسب عنه فيه حصول الشيء للشيء وما قال بعض نقلاً كلام المصنف
 ان المعرفة السامعة من كاسبية التعريف والتصور ليس من قبيل حصول علم سائر فانه ان
 وحصول علم البصر بعلم المعنى ولذا لم ينل احد يكون العلمان معرفة للمعنى البصر وكذا المعرفة
 السامعة من كاسبية التصور ليس من قبيل معرفة السائر والبصر بالعلمان والمعنى بل العلمان
 ان يحصل شيء لم يكن حاصله بحيث يكون العلم المتعلق بالتعريف علماً بالمعروف فانه كان

لتعريف هذا فالعرف والمعرف متجانسان بالذات وكذا العلمان وان كانا متساويين في
 وتخصيص وان كانا متساويين في العلم للمعنى بالذات وللمعنى بالعرض ولا يمكن اتحاد التصور
 التصديق فلا يمكن ان يكون احدهما مكتسبا من الآخر فمجرد العقل ان يكون بينهما ملازمة
 لكن لا بوجوب الكسب فلا يجدي الى طائل اولها جواز ان يكون لبعض المقصورات خصوصية
 مع بعض التصديقات بحيث يقتل الذهن من احدهما الى الآخر فيجوز حصول التصديق
 من تصور واحد بالعكس فلا يتم مقصود المعنى كما لا يخفى وعدم تسمية كسبا واكتسابا غير نافع كما
 لا يخفى على المتأمل قوله ولها قيل انه اذا اخذ عما قال الشيخ في احوال منطق النفس ليس
 يمكن ان يقتل الذهن من معنى واحد مفرد بل تصديق شي فان ذلك المعنى ليس بمفرد وجوده
 وعدمه معا وانما في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء فرض المعنى
 موجود او من غير فليس للمعنى دخل في ايقاع التصديق بوجه لان موقع التصديق قد
 لا وليس يجوز ان يكون شي خلافا لشي في ماضى وجوده وعدمه فاذا لم يقع بمفرد كذا من
 غير فليس وجوده وعدمه في ذاته اولى في عالمه يمكن موديا في التصديق بغيره واذا لم تنت
 بمعنى وجوده او عدمه فقد قصفت اليه معنى آخر اما المقصور فكثير ما يقع بمعنى مفرد كما يستفهم
 لك في موضع وفي قليل من الاشياء ومع ذلك فهو في اكثر الامور ناقص روى بل الموضع
 مقصور في اكثر الاشياء بعد ان متلفعة وكلها تأليف من مودعة كل شي كغيرها فيها اشياء
 و معدة في كل تأليف من مودعة واحدة والواحد في كل مركب هو لزم يسمى بسيما واما
 كان اشياء او كانت من مودعة شياء سيقبل ان يعرف طبيعته مع جبريل بسيما
 فبالحري ان يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالتركيبات والاعمال بالمفردات يكون على
 وجهين اما ان يكون علما بها من حيث هي طبائع مستعدة لان يولف منها تأليف المذكور
 واما ان يكون علما بها من حيث هي طبائع وامور يعرف من اياها ذلك معنى وشان هذا ان يثبت
 على كونها من جنس واحد غير محتاج مؤلف الى ان يعرف بها كذا البيت من خشب وغيره
 من اللين واللين لكن الخشب واللين والطين احوال سببا يصلح للميت والتأليف
 وحوال اخرى خارجة عن ذلك فاما ان الخشب من جوهرية نفس نباتية وان طبيعة حارة

او بآرة وان قياسه ان الموجودات قياس كذا فلهذا لا يحتاج اليه في البتة ان
 يعلمه وانما ان الخشب رخوا وتصلب او صحيح بمسوس او غير ذلك فانه يحتاج ان في البتة
 الى ان يعلم فلهذا تلك صناعة المنطق فانه ليست تنظر في مفردات بذواته من حيث
 هي الله تعالى الموجود الذي في الاعيان والذي في الازدواج ولا يفتي في مميزات الاشياء
 من حيث هي مميزات بل من حيث هي كمالات وموضوعات او كليات وجزيئات وغير
 ذلك مما يعرض هذه المعاني من جهة ما قلناه فيها سلف واعتبر على المحقق الذي في
 بوجوبين الاول انه منقوص في عادة التصور ان يكون ان يقال انه ليس حكم وجوده في الفرد
 وعدمه واحدا في القلق التصور ان يكون التصور يقع سواء كان المفرد موجودا او معدوما
 فليس له دخل في القلق التصور لان موقع التصور عليه له وليس يجوز ان يكون شئ
 عليه شئ في حالتي وجوده وعدمه فلهذا يقع بالمفرد كفاية من غير تفصيل وجوده او عدمه
 في ذاته او في حاله فلا يكون التصور موديا الى التصور من غير انضمام معنى آخر اليه مع
 انه قد اعترف بان التصور كثير ما يقع بالمعنى المفرد والثاني انما نقول في المعنى
 بوجوده الذهني انما يقيد التصديق من غير ان يصح في وجوده فيه وليس وجوده
 في الذهن امر معلوم متفهما اليه حتى يصير قضية كما ان المفرد والموقع للتصور بمسب وجوده
 في الذهن يقيد التصور وليس وجوده في الذهن امر معلوم متفهما اليه فلا يلزم تركيب
 الموقع للتصور ولا ان يكون شئ عليه شئ في حالتي وجوده وعدمه واجب عنه تارة
 بان التصور مجرد التمثيل الذهني مع عزل النظر عن كونه مطابقا او لا لا في تصوير سميت
 بخلاف التصديق اذ يعتبر في مفهوم المطابقة واللامطابقة من حيث كونه حكاية عن
 الواقع فالمطابق في كسب التصور والاشترار المرتب عليه مجرد الارشاد في الذهن وفي
 التصديق الوجود والعدم الربط بين الحاكمان من الواقع اذا عرفت هذا فاعلم انه
 لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى التصديق بشئ ما لم يقترن ذلك بالمعنى بالوجود
 الربط بالعدم كك ما لو وضع شئ او كحل عليه والالم يفيد حصول التصديق لان علته
 وما يترتب عليه حصوله يجب ان يكونا مقرونا باحد دينك الاعتبارين اذا ما يكون علة

شئى با عتبارا فيه حصول عدم ذلك الاعتبار باقليس حكم ذلك بوجوده
 لعدم واحد في قاعدة التصديق بان يكون ذلك معنى محسب مثله في ذاته
 مقارنا لحصول ذلك التصديق سواء وجد ارتباط ذلك المعنى بها او سلبا او لم يوجد
 فذلك يقع بالضرورة الذي منادى بالثبوت مجرد المقصور كنهية من غير تحصيل احد الاضداد
 سواء كان العقد لميا بسيطا بان يحل عليه وجوده في نفسه او بليا مركبا بان يعتبر
 وجوده على حال تعلقه بالغيث بالوضع او بحمل لا ترمى ان الاوسط من حيث
 تعلقه بالصفوة كسبب في ثبوت الاكبر لا صغرا وسلب عنه وان لم يثبت
 لك لم يثبت خلاف قاعدة المنفرد المتصور فانه باعتراف نفس حصوله في ذاته من
 غير حقيقة احد ذلك واحد من بينه تصور شئى في معنى فيه تصور بحيث
 و علم ان صاحب لافى المبين قد استدال في بعض كسبه على ان المطلوب حيث
 قال ان معنى الواحد منسب الى حقيقة لوصف لا يستند الى معنيين اي جعيلين
 متقارنين لا على سبيل الاجتماع وان على سبيل التبادل بان يكون تحقق ذلك
 معا وبانجدة لا فرق في هذا الحكم بين ان يكون المعدل به حد شفعي او طبعي
 نوعية وجنسبة وغيره من لطائف سلكية وذلك بان حصول راسية
 له الى ما توقف عليه حصوله بالضرورة او لو لم يكن كذلك احد من امرين والامر
 كافي في تحققه كانت العلة بالحققة هو القدر المشترك داخل واحد بعينه فلا توجد
 في العلة فنقول ان كان الخصوصية على قينك المعنيين بخصوصها فخل في
 تحقق الطبيعة العلوية فلم يحقق في بالآخرى منها بوجه من الوجود العلوي وان
 لم يكن لخصوص احداهما دخل في تحققها بل في تحقق كل منها فذلك يكون مشتملا
 منها كافي في تحقق العلول بخلاف العلوة العامة العلوية للمعاني الشخصية في ذاته
 ذلك فيها بل يجب ان يكون واحد شخصي بشخصه عامة في غاية له وذلك بان
 يتقضى من ان يكون مرتبة تفصل الشئ اقوى واشد من مرتبة تفصل منها بوجه
 و يتقضى من ذلك بالنسبة الى الشروط ليحكم بان الغا على الواحد شخصي محسب

ان يكون واحداً شخصياً هو مفهوم مفيد لوجوده فلما يجوز ان يكون من كل منهما
 بحسب وجوده هذا كان مفيد الوجود امر شخصي اذ يلزم ان يكون العلة له غاية
 في الحقيقة امر كائناً ما كان مشتركة بين ذواتها من بنى فاشهره فان
 يجوز فيه ذلك والامر في فساد فيه هناك واما الطبيعة الواحدة النوعية او بحسب
 كما يجوز ان يكون اشياء مشتركة بين عدة امور شرطاً لها فيكون تحقق كل منها
 مستلزماً لتحقيق الشرط بالخصوص على كل كان هناك قدر مشترك هو العلة وبعثي
 واما في تضاعف الطبيعة الواحدة النوعية مثلاً لا تستلزم الا ان يبينه عدة امور
 نوعية وجمعية ومتعينة عن ان يدرج تحت جنس او نوع بامكان والسبب
 الميسر والشيخ ابو علي يشرح بان الواحد بالانواع لا يستلزم بل مختلف بالانواع
 فيتميز بمتاع اكتساب التصور من تصديق وبالعكس بالمتاع تامل و
 بالجملة ان طريقة الشيخ هي ان تصور لما كان كذا من تصور متعينة اكتساب
 من تصديق وان كان امر واحد مستلزم في كل مختلف بالانواع واما على
 ما حفظناه فلا يلزم ان يكون ما يكتسب منه تصور بالحقيقة هو مجرد العلة المشتركة
 بين نوعي التصور والتصديق وهرج فساد يستلزم استناد النوع في وجوده
 الى مجرد طبيعته بنفسه وايضا بان يكون بين العلة والمعلول مناسبة
 وخصوصية لا يكون لها تركب اختصام غير خاص بالضرورة وان كان ضرورة
 عن غيره عنها ترجيحاً بالمرتبة فيطلب المطلوب بتدريج على ان التصديق هو ادراك
 اذعان في الوقوف المناسبة بنفس الامر في ترتيب عليه يكون زمان وقوع
 لتبني تلك النفس مفهوم ماضي في تصور فيه المتعينة واللا حاجته بذلك
 واما على من له في مسكن ان ليس اذكره سفسطة محشة اما اولاً فان يكون
 من معديات الطبيعة في عينية واستماع استناد من متصل في مفهومها
 هو اذ كان ذلك لهم من امر على واما شرطه معديات فلا نزاع
 في عدم اعتبار نحو عدة في وقتها من الشيخ في التبعات الشفافية بجمعية

بصورة شخص ليسولى مع كونها شريكاً لعلتها الفاعلية حيث قال ان لا يمنع
 ان يكون الواحد المعنى العام مستحفظ ومدة عموم واحد بالعدد والى الواحد بالعدد
 وبهذا لك فان الواحد بالعدد مستحفظ لواء بالعدد وهو الشارح فيكون ذلك
 الشئ موجباً لما ذكره ولا يتم ايها لواء بالعدد لغيره اليها كانت واذا كان
 هذا حال ما هو شريك لعلتها الفاعلية فما ظنك بالشرائط والمعدات وبهذا
 ظهر ان قوله واما الطبيعية الواحدة النوعية آتت في غاية السخافة لانه من لم يظلم
 شئ وغيره عن الروسا في امر الشرائط والمعدات من عدم اعتبار وجوده وتأخر
 ان الكواكب من المعدات وليست من مصحات فاعلية المكتسب اليه فكيف يجب
 ان يكون متصلها اقوى من تحصيل ما هو معلول لها ومن ثم ترى كثيراً من مقدمات
 النتيجة اخس منها وانما حصل ان استناد الواحد الى حقل مختلفة بالعدد انما
 يقع في العلة الفاعلية لا في غير ما من الشرائط والمعدات وكذا استناد المحصل
 الى المهيمن والامر فيها نحن فيه ليس لك واكتافنا فلان قوله وايضا لا بد ان ليس
 بشئ لان تحقق المناسبة بين الكاسب والمكتسب لا يتوقف على كونها من
 نوع واحد بل يجوز ان يكون بين الانواع المتخالفات مناسبة
 بها يصح انتقال الذهن من احدها الى الاخره على ان يكون مقتضى
 متحدة بالعدد وكذا المقدمات مما بل باطل كما سبق فظهر ان حبل
 ما ذكره وعنى به نفسه لا يرجع الى طائل فتأمل في هذا فان
 من مزال الاقدام قوله وبهذا يستنبط انه حاصل في السيل ان
 اثر المقدمات حصول شئ لشيء اولاً حصوله والعرض من منه تحصيل
 هذا السبب والى لم يصلح لتعلق الادعان به فلا يمكن ان مكتسب منه
 المقصود الذي هو عبارة عن محبة وتشمل الشئ وقد يقرر بان المطابقة

لما جئنا الى هذه المسئلة مستقرة في حقيقة التصديق بخلاف تصور فئناك حقيقة ان متباينة في زمانه واما ان
فكذلك مكتسب حدها من لا غنى في ذلك من انما سببه بين كاسب وكتسب وقد عرفنا ان كاسب
وسببه يكونان معا لان منع كون سببه كاسب او يجوز ان يكونا معا في الحقيقة والاعتبار في التعريف
مجموع الحركتين او الحركة الثمانية لانه منع كون سببه ضروري ان الترتيب من نوزد كركه سببه ومن
ان كلف في حركة واحدة هي الحركة دون فليس ترتيب من وازمها عند بل لا خلاف في ان سببه سببه
كاف في تحصيله لا ريب ان به قد يتحقق في سببه اى حصل في ذلك من ان سببه سببه في مجموع
كان وليست في ان النسخ في السبق لعل بعض ركابا في انما قد حصل من سببه على طرف سببه في فصل
به مشقة ومنها يتحقق بعد منسقة بان يوضع المطلوب لمشور به لوجوه اوله فيقتل ان من منسقة لعل في مشور
فيها حتى وجدنا في مشور فيقتل من ان سببه ومنه ما يحصل بان حصل من ان سببه من ان سببه من
معان الحركة في تصور الحقائق وانتقل من ان سببه فان جعل النسخ لعل في مشور في مشور في مشور
سببه في سببه وبيان ولا غنى واما فليس بان سببه على ان سببه في مشور في مشور في مشور
كاسب في لعل في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور
في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور
من غير ما جئنا الى قرينة اننا لم نلفظ انضواء تعريف في معنى الحركة ولا من مضاعفة ولا من مضاعفة في
فلم يلفظوا به وحفظوا لفظها في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور
قال في موضع آخر من جواز التعريف بالمعاني بسيطة فلو ان يقول ان معنى سببه قد لا يكون محققا
تصديق في استحضرت ولو ظلت قصد اقاوت العلم بالهبة وان كان ذلك في انما او اعترفت عليه في مشور
الشم برجه لاول ان ملاحظة الهبة ما سببه كاسب او اتفاق الثاني في مشور في مشور في مشور في مشور
حقيقا لان فيه ملاحظة قصد الى معنى مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور
يوجد في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور
للمرجه مستحضرها ويكن ان يقال ان في كاسب من مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور
غير ملاحظة فلو كان تعريف بالسببه لاخذ من مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور
سابق على ان من يقول ان يحصل في تعريف في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور في مشور

بالتركيب لا يمكن صورة التركيب حاصله من سابق وان كانت اجزاء من صفة على سبيل الاستمرار من سابق وتل
 راسي من يقول حصول الصورتين في التعريفات كما ينبغي وضررنا فالحمد بسيد السبيل والتركيب والغير جارز
 بالمتلزم تصور السبيل الواحد والسياسة الزم تصور مفرد التركيب او مجموعها فلا بد من سابقه اريد من السبيل
 وتصور السبيل كان حاصله من قبل ولم يكن تصور مفرد وادرسوا اصله فيدم انطكاك لذاته عن الملزوم وغيره
 عدم علة الملزوم يلزم الترتيب بالمرجع او التخصيل كما حصل وفيه تامل فاقال لمعنى فلهذا من ترتيب امور
 او غير ذلك عليه بالاشكال التعريف بالمعروف المفرد كترتيب نشان بان تعلق فلفظ او بلفظك فلفظ مع ان
 لخلاف في اسكان وقوع تصور بالمعاني مفرد ذو جانب عند شائع له من وجهين اول من التعريف
 بالمفردات. فما يكون بالاشتقاق كالتعلق والضاك والمستحق وان كان مفرد في الصفة لان معناه مني
 به المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركب ويرد عليه واد قال سيد المحقق في حاشي شريعت معناه بان يفهم
 بشي لا يمتد في مفهوم الشايق متاوال لكان العرض العام واقفا في مفصل ولو اعتبه في مستحق عليه
 اشئ فقلب ما ذكره الاسكان ضرورية فان الشئ الذي له الضحك هو الذات وثبوت اشئ معه ضروري وثانها
 ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وهو ليس شائلا لمشتق منها من غير ان يوافق الفصل فهو معنى
 سبيل وثالثا انه لا ترتيب في مشتق بين الذات والصفة بحيث يقيد احد بهما بالآخر وتقصيده ان ترتيبه في
 المقدمات ان يلاحظ حد المعنيين اوله ثم يلاحظ المعنى الآخر ويقيد احدهما بالآخر في المقدمات ان يلاحظ
 حدى مقدمتين ثم يلاحظ مقدمه اخرى ليتم الاندراج فيقتل الذهن منه الى المطلوب ولا ترتيب به معنى
 بين الذات والصفة او المشتق لا يدل عليها تفصيلا انما يدل عليها مرة واحدة وثالث في الفصل والحد
 نال ان على المطلوب الا بقرينة عقلية موجبة لانقال ان من اليه فالتركيب يرد ويرد عليه اوله بانها تامة
 في الخاصة دون الفصل ذرا اعتبار المقرينة فيه وادم يكن واخلاقا وثالثا انه لا ترتيب بين مشتق وقرينة المعنى
 المذكور او تقع حدها ليقيد الآخر وتحقيق في هذا المقام ما قد فاد بعض الاعلام قد ان استعمل بالمعنى المفرد
 على وجهين احدهما ان يفتى معنى المفرد الى معرف بان يفتح بان يكون الحاصل معنى المفرد والمفردات اية
 معرف فالحاصل بالذات هو المعنى المفرد والعرض هو المعرفة والاشتقاق بانكس كافي العلم بانوجه على
 بذا مكن المعنى المفرد مويا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان لان لم يكن متفقا اليه من قبل وآت حد
 متفقا اليه ولم يوجد الانتقال الثاني اصله وعلى هذا يصدق عليه تعريف النظر في اصله فان النظر في تحصيل

بد المعنى مفروض هو حاصل بالضرورة وانه كلام في تحصيل الاعم والافيه كان النظر بتحصيله فهو اما ان كان مركب او بامركب
 المركب فتدبر في عبيد تعريف النظر بالترتيب واما بالمعنى مفروض فالكل مفيد كما نكلم في هذا معنى مفروض والتحصيل
 معرفة وهو التحصيل ثم انظر صفة التام في ان يحصل المعنى المفروض ثم يحصل بالحدود ونحوه من معرفة فبهذا حصول
 المعنى المفروض واما في حصول معرفة الاعم ونحوه في ترتيب فهو اشتباه بالحكم في القضايا وهو من اقسام
 سببها في النظر في ان يكون خروجها على سبيل التدرج بان يلاحظ نفس معاني كثيرة واحدة بعد
 وفي سبيل سببها في معنى المفروض ثم في ذلك خط وتوجه به الى المطلوب فحصل ونحوه في الصورة التي اورد
 بها المنقضى على ان يكون تعريف عن ترتيب امور معلومة وهو ان يرى يحصل في المبادئ بالحرارة الاولى
 والمعلوم ونحوه في صورة ما تروى في ثبوت وجودها فان ما قد يقتضيه يجب اثباتها ثم ثبت ان متاخرين
 في النظرية وحصولها في النظر والكل في غير الخطا فلو وجد مقتضى عليه في ذلك في معرفته اعم من ان كان سببها في
 ان بسيط لا يصح ان يكون كتاب وان كان في معرفة ان معرفته اعم من ان كان سببها في ان كان سببها في
 قال انفس فلا بد من ترتيب الكتاب ولم يقل بتحصيل مجهول او منظرين النظرية يكون بملاحظة معقول
 كان نفس قائل ثبت في ذلك تعريف المتأخرين قال استيعاب المحقق في حاشي شرح المظالم اتفاق
 واقع على ان المتأخرين من نفس المستحصلات المجهولات من المعلومات ولا شك ان اذا اردت
 تحصيل مجهول مشهور به من وجه انتقلت النفس منه وتحررت في المعقولات حركة من باب كيف الى ان تحج
 مبادئ في المطلوب ثم يتحرك في تلك المبادئ على وجه مخصوص ويتصل منها الى المطلوب فبذلك الانتقال بين
 من الانتقال الاول مادية ومن الانتقال الثاني ترتيب مبادئ فذهب المحققون الى ان الانتقال بسيط
 بين المعلومات والمجهولات في الاستحصل هو مجموع الانتقال بين اوجه يتوصل من المعلوم الى المجهول توصل فبذلك
 مبنية فيه دخل في مفهومه انما الترتيب المذكور فهو انما للمجموع بواسطة الجزيئات في وجود الانتقال الثاني
 ونسب المتأخرين الى ان المتأخرين في الترتيب المذكور لا حصل من الانتقال الثاني ان حصول مجهول
 من مبادئه ودر عليه وجوده وعدا ما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر لانهما في ذاته لا يوجد به وانه
 فقد الاول لا يميز بل هو كسر لواقع منه فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ التفكير بسبب المعنى فيقال في ذلك
 يبقى بهذه الصانعته فان قيل في الكلام يدل على ان النزاع في ان التفكير هو حركات او الترتيب
 معنوي اذا كان متفقون على ان التفكير هو بفعل متوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل هو الحركات او الترتيب

فذهب إلى كل منها فريق فالنزاع معنوي قلت ليس المراد من لغة الفكر موضوع المفهوم قوت فعل صدر عن نفس
 باستحصال المجهولات من المعنويات ثم النزاع فيما صدق به عليه ليكون النزاع معنويا بل الاتفاق في أن
 التصديق عليه هو المفهوم وله ختلاف في أن ما يصدق عليه هو المفهوم هو الحركة أو الترتيب سمى كل منها
 بـ فكر لازم له هو فعل الصادرة فـ النزاع لغوي متفرع على نزاع معنوي وورد عليه معاصر المحقق وهو في
 وورد له أو كان هناك نزاع لغوي متفرع على نزاع معنوي باستتير كسر الذي ذكره اسبغ المحقق فتوبه
 في النزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر بحسب المعنى وشمل ما صوره من النزاع لا يقتضي عليه كـ النزاع بلفظ
 وبين أن النزاع لغوي انما لما تقتضاه من فكر فعل صادر عن النفس باستحصال المجهولات عن المعنويات
 ويمكن منبه نزاع في ذلك ولـ كان هناك اتفاق بين الترتيب كـ ما صوره ان باستحصال المجهولات
 يمكن منبه نزاع في ذلك ايضا يعني أن نزاع في أن لفظ الفكر بطريق على مـ من من غير أن يتكره الفهمين
 ما يشبه الآخر فيكون النزاع لفظيا ولتعب عليه المحقق انه في بان سخص النزاع في ذكره بل منبه نزاع
 في أن سبب حصول المطلوب هو مجموع الانتقاليين والترتيب لازم للسبب من غير أن يكون سببا الكسب
 هو الترتيب كـ صدرت به السبب المحقق قد في دليل الترتيبين حيث قال في دليل من قال ان مجموعا من المعاني
 وجه فيحصل من معلوم في مجهول وانما ترتيب فهو لازم له وقال في دليل فـ معين بان الترتيب وجه حصول
 المجهول من ما ديه به مد عليه جهده وهداه واما الانتقاليات فيها فارجح أن ذلك في نزاع معنوي وثبتت
 عند المشرقيين ايضا في أن من سببها فان الفرقه الأولى يجعل سببها الانتقاليين ويجعل ترتيبها سببها
 والفرقة الثانية يجعل الترتيب سببها والانتقاليين فارجح عن سبب في دليل لعل وقع الاتفاق على أن
 منها سبب علم بقـ النزاع لاقى اطلاق لفظ الفكر لـ انفقوا به اتفاق غير مسهم بل هو قد ثبت ما يشهر به
 كما لا كيف وحوكان النزاع في مجرد اطلاق لفظ لم يكن لقوله ذهب المحققون إلى أن الفكر هو كذا أو تعبد
 أن سبب الوصول به إلى المطلوب وجه واللقوله ذهب المتأخرون إلى أن الفكر هو الترتيب وجه حصول
 المطلوب به وورد عليه جواز عدائهم كل ما صرح في أن كل منها ثبتت اسببها في تثمير ونظير مما يسجد له
 فيكون نزاعا معنويا وأعلم أن صدر المعاصر للمحقق له في قد اعترض على قوله وحركات في المعنويات
 حركة من باب تكليف بان ما فيه الحركة يجب أن يكون قابلا لأن ينقسم إلى غير النهاية فرضا حسب انقسام
 زمان حتى يكون المنقسم في كل جزء مفروض في زمان حركة قسم من تلك الانقسام والمضولات التي يزعمون

ان نفس تحرك فيها ليست بقابلة لان يقسم الى غير النهاية مثلا و فرض ان نفس تحركت في المعقول الذي
 هو المحيوي انما هو في سائر فلا بد ان يكون له في كل جزء يقض من تلك الساعة معقول فذلك ان لا تحرك
 في سكونه في كل جزء يقض في زمان حركته و تارة اخرى من السكون في زمانه ان يكون للنفس في نصفه و
 ساعة معقول آخر في كل منها معقول آخر و قد في ربعها و عشرها و جزر من ثمانية جزر منها ان في غير متناهية و من
 بين ان ليس لك فالحق ان الفكر ليس بحركة بل بوحالة مشهورة بالحركة من حيث هو مستندة لذات
 ولهذه اقسام شيخ في اوائل برهان المشهور قد علم ان الفكر امر كالحركة فانفس يقض بها من شيء و شيء و هو
 طائبا لا و جهل بان يثبت ان المدعى ان ثمة يثبت الى آخره ان ثمة متناهية و ان ثمة كان في محال
 بينهما ان ثمة ان يبقى لا ثمة في اول في ذلك الزمان و زول في ذلك الذي يحصل فيه الاثبات ان
 و ان لا يبقى فيه حتى يكون انفس في ثمة عن هذا لثغات فيه ان كان الانتقال بسبب لثغات و و
 كان بسبب الصورة في ان يحصل لها صورة في ان ثم يحصل لها صورة اخرى في ان ثم يحصل لها صورة
 اخرى و بعد زوالها و تحقيقه ان قد انقضى في مقده ان لا بد ان يكون لموضع الحركة في كل من ثمة ثمة
 المفروضة في زمان حركته فربما فيه الحركة لم يكن في ان السابق و لا يكون بعد و يكون ان ثمة المفروضة
 فيه غير متناهية فوجب ان يكون الافراد غير متناهية ايضا لاقتضاء الاختصاص غير المتناهي لوجود الفعل
 من اى صرين و جوب ان يكون في بالقوة و لا كان بين المبدء و المنتهى و غير متناهية موجودة بالفعل
 فيلزم الاختصاص المذكور فاحسب في الاين مثلا و اودام هو متحرك ليس في هذه المقولة اما حالة متوسط
 بين صرافة القوة و محسوسة الفعل و كذا ان تحرك في الكيف و ما فيه الفكر في الفكر ليس في المعقولات و هي ثمة
 ضرورة و ماملة بالفعل لا بالقوة فلا حركة حقيقة فيها نعم الانتقال متحقق قلنا لكنه في متناهي المتناهي فاذا
 راد الانسان ان يستحصل العلم بجهول تصويري و يقصد يقضي منقول من ذلك لمجهول في محل له وجود في المعقول
 المحرونة منه طائبا لمبادية المناسبة فيلغى ان معلوم ثم معلوم و حدوث كل من لثغات في و يتكفل
 بين ان حدوث لثغتين زمان يبقى فيه لثغات اى و ث في طرفه قد تنال ان ثمة و ثمة مثل ان يحدث
 في مادة صورة نوعية في ان ثمة يبقى زمان ثم يغفل و يحدث صورة نوعية اخرى و كذا اول لثغات تفطن في ان
 انما ان المحقق له و ان في معاصرة في حوشي شرح الطالع ان اطلاق الحركة على اى ما يقع بحجرو
 استغنى عن الزمان في ثمة البعد فان كل موقوع يستغنى عن زمان ضرورية ان طرف الزمان ما يوجد به و ثمة

على ان تلك الصورة ليست خيرة قد دل متجربة على الوجه المذكور على ان حصول الشدة والضعف في الصورة
من تعدد الملاحظة غير مسلم وعلى تقدير تسليمه افراد التي تعتبر الشدة والضعف فيها متباينة بسوء فدا تصور لها
الفرد الذي حتى تكون حركة وهذه ظهران قال بعض مدققين في الفكر حركة حقيقة لان التغيرات
والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في المخزنة في المدركة بعد ما زالت عن مكانة في فيه
الحركة بهنا هذه الصورة بآلة القياس وهي امر متحد ولها افراد غير متباينة بقوة وان كانت من حيث نها
حاصلة في المخزنة امر متبايناً ولها بالفعل افراد متباينة فاقول بغير حركة بهنا نشأ من قلة التكليف وفي
الفرد نقال من المبادئ الى المطالب على سبيل التدرج ليس لشيء ما اورث ان المحاولات التي تقع فيها
الاشغالات ما كانت متباينة فمدخلها يفتقر متبينة وعلى ما ذكره في التماس كيون وفيه حركة مدخله و
افراد متباينة مسببات في المعلومات المخزونة كما لا يخفى وانما ما فخلت تلك متغير غير متبينة ما ان
تكون معلوم وجدو يكون وجوده مفرضي كافي في الاكثاف فيلزم ان يكون امر واحد حتى مرات غير متباينة
في زمان متناه واليهم ان لا يكون المعامد خطافي زمان افكر وهو ضروري بعد ان قد قيل ان تلك
الصورة قد تكون جوهرية فحي بالقياس الى ثلها اعنى العقل كالصور الجبرية بالقياس الى بيولي سفي
استفاد من المحل بحسب حقيقتها من حيث هي في وانفكارها بآلة بحسب شخصيتها وهم قد اتفقوا على غنى
الحركة في الجوهري كما لا يخفى حركة البيولي في الصور الجبرية لك لا يفيج حركة النفس في الصور الجوهري الذهنية
ولو سلم في ظل حصر الحركة في المقولات اذ ريج وفيه انه قد سبق ان الصور الجوهري اعرض في العقل فليس
شبه الصور الجوهري في العقل نسبة الصور الجبرية الى المادة بل كنسبة السوداء لبايع في بحسب فرد النفس
ليست في ان حاض الحركة بحسب في بحركة دابرودة مثلاً واجاب عنه مشايخ في حوشية على حوشية
التهذيب بان الصور الجبرية بحسب ما بها تمام من حيث هي في مقولة البيولي ومقدمة لوجود بحسب شخصيتها
محصاة لشخصها البهي فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بشخصها المحصلة من شخص تلك الصورة بخلاف الصور
العلمية المستغناء عن النفس عنها في تقوم حقيقتها وتخص شخصيتها فيمكن ان تكون موجودة بالفعل باقية شخصيتها
مع تجدد الصور العلمية القائمة بها وانما المختصفانما هو الحركة الواقعة في الوراثة لا مطلقاً وانت تعلم ان
في الكلام صريح في ان الصورة المخطئة عامة لذات البيولي والصورة المشخصة علمية لشخص بيولي مع أنهم
قد صرحوا عن آخرهم ان الصورة في شخصها محتاجة الى البيولي فيولي العناصر عند هم واحدة شخصية كمنها

ما كان وجود الحركة ثابتة فحينئذ لم يتحقق الترتيب لا يتحقق النظرية الصمد على كمالها
 الاول التدرجي والاشكال الثاني لدفع تعريف البديهي ومع قطع النظر عن جواب الله في ذكره بقوله
 الا ان تبين ان غير منطبق عليه اذ اشار النظرية ما كان وجود الحركة روي فتبين ان محسوس
 ان يفضل في المحسوس فليس بديهي مع ان عدم من اقسام البديهي وان قراره يزعم ووسطه انما
 لا روي دون الثانية فدايكون نظرا بعد تحقق الترتيب ولا بد من بيان ان البديهي في رتبة
 وفي صورة تحت روي دون الثانية يتحقق شي من اقسامه فيلزم ان رتبة فبذلك روي
 المذكور ايضا منطبق عليه بان في محسوس بعد معنى العام فلا يلزم الواسطة ثم في كل
 المتأخرين ان الفكر ما دون الترتيب فلزام للحركة الثانية وان مناط نظرية بوجود الحركة
 المشهورة بكونها بديهي ان الفكر غير انما عن مجموع الحركتين وانما فسرهما فسر ان
 حصول مطالب من الهادي في رتبة وجوده وانما كما يروي له كلام السيد المحقق قدوة
 وسبب نقل كلامه في الايراد غير وادعاهم وقال بعض العلماء قد انما مطالب التأخرين فاسد
 فانه في الحركة الاولى فانه يظن ان كاذب صادق وغير مناسب شاملا فلو كان
 مع انفس الثاني لدفع في بيان كمال البديهي كغير الغلة فيكون فائدة التقسيم في
 ما يكون البديهي مقصدا للبيان واما في رتبة غير رتبة على ما يتحقق صاحب المحاكاة من
 لزوم في رتبة مناس من على رتبة من فسر الفكر بمجموع الحركتين واما الحركة
 في رتبة من فسر النظرية بالتفاهير مجموع الحركتين في الحركة الاولى ولا بد من عدم
 من اقسام البديهي والعدم يكون في رتبة توقع ايضا مشتركة وان قبل ان
 يقال في ان كان حال شاملا فيه لا يحدى فاما كما لا يخفى في رتبة متقابلة
 عما قال السيد المحقق قد في حاشي شرح المطلق ان الفكر قد يخلق على الحركة الاولى من
 بعد ما وجد في الفكر لانه يستعمل بازائه محسوس لانه انما من الهادي او المطلوب
 الذي هو الاشكال من المطلوب الى الهادي وان كان تدريجي متقابلة تشبه متقابلة
 انما قال شيئا لان الصمد وادعاهم بوجوبها حقيقة ضرورة انها يكونان في الحركة
 عن غير متقابل في المعقولات لكن شبيه المتقابل من المطلوب الى الهادي في الحركة

ان الرتبة التي هي مطالب والحركة من المبادئ ان المطلوب بالحركة الصاعدة او بالعكس بناء على ان المبدأ
 الصالح بالنسبة الى به مبداءه وارتفاعاته هي لا يصلح لا العنصر في له لتلايفوت، متعاقبة جنباً الى جنب
 في نواحيها، قال السيد المحقق قد ان احد من محسب المنهج يقابل الشكر باي معنى كان وقد اعتبر في منهجه
 بالحركة وفي مفهومه احد من مبداءه واما بحسب الوجود بالنسبة الى شيء معين فلهذا يجمع مجموع حركتين ويجمع
 الشكر بمعنى الحركة في المعقولات اية حركة كانت ويجمع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على
 مباديء مرتبة فانتقل الى المطلوب، وقد ثبت ان المراد بالمتعاقبة بينهما مطلق المباشرة او من شرط التضاوص
 تتعاقب ويزيد غير ممكن بينا وانتظار البواقي ظاهر في ذلك لكن الشك في فسر دواعي ان بعض الفلاس قد قال
 في ترتيب الفلذ ثالث من التراتيف الفكرية في المعاني من المطالب يطلب بما سببها من تلك المتعاقبات
 لا بد من الوسطي وخير فرما ان ثبت في حكايات وتتم اوقاتا تارة بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب
 واما احد من فهو نفس عند التفتات الى المطالب باحد الوسطى ونقطة تمثل المطالب في ذلك من مع الحدود
 الوسطى كما من غير حركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن وفي نفس على ان احد من حركته
 لا بد من مبداءه من المتعاقبين الذين يمين وكذا اصرح صاحب الحكايات في شرحه، ملاحظ حيث قال
 تلك الحركة فمن الانسان نحو المبادئ ورجع عنها الى المطالب فبما منه الحركة الاولى هو المطلوب، المشهورة
 من وجوده في الصور العقلية المخزونة عند العقل والنفس وما يليه احد الاوسط والذاتي والعرضي وبما منه
 الحركة الثانية وما يليه في الحدود والذاتيات والعرضيات مترتبة ترتيباً فاصلاً ما يليه تصور المطلوب او
 التقديرات في الحركة الاولى يحصل المادة والثانية تحصل الصورة وتتم، فكروا بان احد من اولى حركته
 فيه احد من الناس المحقق في شرحه مطلق الاشارات انك قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي التباين من
 الباطن الاوسط من المباحث المسمى بالدورة في حركته كانت اذا كانت تلك الحركة
 في المعقولات واما اذا كانت في الحسوسات فسر بما يسمى تخيلاً وقد يطلق على معنى ثان بعين من
 دون هو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها الى المطالب متروكة في المعاني التي اضره عند
 ان لا يبدى تلك المطالب المودية اليها، ان تهجد ثم ترجع منها الى المطالب وقد يطلق على معنى ثالث
 هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وهذا ما من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءاً منه وان كان العرض
 منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو انكر الذي يعيد من خواص الانسان والثاني هو انكر الذي يستعمل

بازاء احد من ولا یخفی ما فی کلامیه من المناقاة و غایة التوجیه ما قال المحاکم ان الانتقال من المبدأ الى
 المطلوب لیست بحركة و ان انتقال من المطالب الى المبدأ بحركة فکان ما احتج به هنا الا مطلقا ان انتقال احد من
 ان یکون تدبیرا او دفعا و الا قالوا يجب ان یکون احد من انزال الفکر من مجموع الحركات حيث لم یوجد فیہ
 بحركة بل بانزال الفکر باى معنى کان حیث لم یکن شدة حوكة اصلا و اعلم ان قال الامام الرازی رحمه الله من بدأ
 ان یقع احد الاوسط فی الذهن اول ثم یناق الذین منه الى المطلوب ثم یعود الى ما یقرن بشوق فیتقدم بشور
 بالمطلوب علی الشعور بالوسط و ان لا یقرن به فیتأخر عنه و اعترض علیه المحقق الطوسی بان ذلک یخلف شیئا علی
 المناقضة و وجه اشتغال علی المناقضة ان عرفت احد من بان یقع احد الاوسط فی الذهن اول ثم یناق الذین
 منه الى المطلوب فیکون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور باحد الاوسط و هو مناقضة ما قد یکون الشعور بالمطلوب
 متقدما علی الشعور بالوسط و باب عنه المحاکم بان بینا شیئین تصور النسبة المطلوبة و تصدیق به فیرى ان یکون
 المطلوب فی کس مشعور به اصلا ثم ذلک المثل الحد الاوسط یشریه و ربما یکون شعور به و جمعا شعورا تصور یا ثم
 یصدق به فالشعور المتأخر هو الشعور بالتصدیق و المتقدم هو الشعور بالتصوری فذلک مناقضة قولی و لا یخفى عليك و
 اعلم ان ان کان ذلک من غریب نت فیرى ان دار النظرية تحقق بحركة الی ثانیة التی من لوازمها التعلیل كما هو مشهور
 من ذیلهم فیرى ان یزعم علیهم کون شیء واحد جزیئیا و نظرا متبا بالنسبة الى کل واحد اذا اتفقت الاولی مع حقیقة
 ان ذلک قدوة یقتضی النظر تحقق مشاطة الاحتمال لیه یبیتا عند جمود ان کان منہم ان الفکر عبارة عن
 مجموع الحركات كما یرى لیه کلامه اسید المحقق قدوة یصح به المحاکم و سببی نقل کلامه اشارته لعلی فذلک المثال
 علیهم ان ذلک قدوة تصور و یحقق الیه بیهة عند جمود متعارف مشاطة النظرية یعنی مجموع الحركات فافهم قولی و منّا
 النظرية تحقق مجموعها آه قد سبق منا ایما ان انما فیرى ان فسر و فکر یزعم بحركة الی ثانیة یعنی التعلیل
 کما یبصر من مشاطة النظرية فیرى تحقق مجموع الحركات و ما یرى علی ذلک ما قال صاحب الکات اور فی العربیة
 بحركة الی ثانیة و ارید به مجموع الحركات و انما عبرت بالحركة الی ثانیة لانها طهر لا تستلزم الیه انی فلیب و کذا
 بحركة الاولی فوجود الیه بیهة مجموع الحركات لعلی بالشر جزئیة و عن ملزم بالمشروط فان قلت بحركة
 الی ثانیة قل و جمود من الحركات الاولی لانه قلما یوجد من الحركات الاولی و کثیرا ما یوجد الاولی و منبت عند الاولی
 لا یکون اشر من الیه و جمودا فقل انما اشر و کثر وجودا بعد سبق الاولی فافهم قولی لیه و الاولی کما سب
 ان یقول و انما یصح کما لا یخفى قولی لیه و عدم تحقیق آه قولی فی الحاشیة لان الیه یبصر بالیکون نفس جمیعة

حصوله بالنظر بان لا يترتب عليه شيء من افراجه صور و بوليس الا حاصل نفسه من غير وسعة في العلم فما يكون فرد من
 طبيعة حصوله بواسطة النظر في المبدأ يكون نظرية قابلية بمخصوصة باسم لفظ مورد المركب الحاصل لنفسه بصور
 الاجالية والنظرية بمخصوصة بالتحقق المركبة كالحصول بالصورة التفصيلية فان قلت يمكن حصول حقيقة مركبة بصور
 تفصيلية بمقدس من غير حركة فكرية فاذا تحقق حصولها لكل شخص من اشخاص معتدركا هو ان يمكن ان تكون نظرية
 ذات لا يترتب فرد من حصوله على منظر مع تحقق الواسطة في العلم وهي المبادئ الحديثة اما علمية وفئة قلت
 ما كان المتعبر في هذه المسألة لكل سبب الحقيقة بان لا يكون شيء من افراجه صور مصدق متفق لان او
 مقدر مرتبا على النظر وهي الحركة الفكرية كان المتعبر في النظرية لا يجب الجزئي بان يكون شيء منها بان كان
 مقدر متوقفا عليها والحصول بالنظر يتبع تجميع بعينه فحق ذلك حصول مقدر لا يتحقق ان بالنظر فكم
 جميع امر ذلك حقيقة واحدة من غير نظري بل بالمقدس رين في حصول نظريتها و يستوجب اسببه فانه
 من فردا مقدره لا يمكن ان يتحقق بغير نظريه بل لا يمكن ان قد القوت له مسيئة بنار على وجود
 لبادي في نفس الامر ففكر انتهت انت تعلم ان بلما ذكره يعني على ما توهم تعليل البعض مدلتين في نظري
 ما توقف مطلق حصوله على نظريه قد عرفت فيما سبق بطلانه على انه واعتبر توقف فرد من فرد حصول مقدر
 على نظريه تقع الامان عن سببه بيات كما ينبغي والقول باختصاص الابدية بالبساطة والحدود الجمل و
 نظرية بمقتضى المركبة كالحصول بالصورة التفصيلية. في باطل كما سيكشف اشار قد تدان قوله ومن
 جهته قال في كاشته لان قيل يزعم منه بخصار العلم باكنه في علمه بحدوث مع انه ليس كمن ان يشا
 مثلا اذا مثل نفسه في انذرت بحيث يكون مراد مشايرة جزئية كان معناها باكنه لبت ولا يجوز ان يكون
 نوع معرفي جزئيات بل تقرر عندهم من كخصار تعريف في الكمال والبرسم ويندق بروت اذ التعريف لا يكون
 واعظيا يقاس ان تعريف صنف بانواع قد يكون حقيقيا ما نقول وسلم قال صنف حقائق علمية
 و النوع المنسك بينها وبينه ان الجنس والاستحالة في ان يكون شيء نوع حقيقي جزئيات موجودة ومبنا
 للمقتضى التعريفية قلت العلم باكنه على نحوين يختص بالنظريات وهو يكون بمصوفا تفصيلية على ما حققنا و
 ونحو يختص بياك في علمه بجزئيات بالتمش في جزئيات اذا كانت نظرية فانها تكون لمجوسية النوع باكنه و
 حدود النوع بالحقيقة حدود وهو ياتيا الشخصية لا تكون نظرية فخصها بالنوع لا يكون بمجرد ان كانت بتفصيل
 المجهول ففكره قد انظر انتهت تحقيق تحقيق بقبول ما افادني واستاذمي قد ن العلم باكنه عبارة عن

[illegible]

مجهول مثلثا فلا یکن طلب شیء منها فاعلم ان التصور لا یکتسب بانظر بل کما یحصل منه یكون ضروريا فاما علمه بان کتساب
 ونظر الخالات التصديق فانه منقسم الى ضروري وکتسب وعلما بان قال علامه الشيرازي في شرح نکته ما شرحت في
 ان الوجه المجهول ينتج عليه انما یكون کما لو لم یقتصر به الوجه المعلوم كما مثلت من لذات مجهولة التي حکم بتثبتها بعنفه
 فان الذات والعنفه لو کان معلومين ومجهولين استحال الطلب وانما صح الطلب لكون حدیما معلوما واما آخر مجهول
 واور وعلیه بان ان اردنا ان یقران في قوله وانما یكون کما لو لم یقتصر به الوجه المعلوم في حدود القیاس وجزا
 شریعت فلا یکن ذکک ال بین المعلومين دون المعلوم والمجهول فلا یکن ان یقال ان وجه المجهول بما به مجهول
 مقتصر بالوجه المعلوم بل لا یقتصر بین الموجود والمعدوم وان راوان الوجه المجهول من شانه ان یقتصر بالوجه
 معلوم بعد حصوله معلومیة فذلک غیر مقید وان اراد یعنی آخر فذاه من تصویر حتی میظر فیہ والحق ان الشی اذا
 کان معلوما من وجه مجهول من وجه کالاتان متداو علم وجه الضمانیه ولم یعلم وجه الشاکیة فیکون ان یقبل وجه
 المعلوم عنوانا صدق علیه وجه المجهول من الافراد ومرتبه ملا حظة حقیقتها المجهولة فیکون صدق علیه وجه
 المجهول من اورد معلومة وجه اجمالی لاینبأ بوجه المعلوم علیه فیکون شیء واحد معلوما ومجهول باعتبارین فطلب
 ان یكون طلب المجهول المطلق واطلبه للمحصل فاما المجهول نفس حقیقة الشیء ووجه معلوم فرضی ایها مجهول
 المطلوب لیس مجهول مطلقا حتی یقتضی طلب فان المطلوب هی الحقیقة المعلومه بعین اعتبارها بقول لک فی جواب
 عنه آید الجواب قد اقتار و صاحب المواقف وغیرهم حصل ان لا یسلم ان وجه المجهول مجهول مطلقا فان الجواب
 المطلق ما یتصور یکنه به ویشی ما یصدق علیه الوجه المجهول لیس کما بل قد تصور شیء لیس صدق علیه وهو الوجه المعلوم
 فان الوجه المجهول هو الذات والحقیقة التي یطلب تصورها بکتابها والوجه المجهول بعض عبارات الشانیه له فاذ
 علیه فذالعینه قال علامه الشیرازی وقد یجاب باننا ان طلبنا تصور الانسان باکثره فکیفیه النظر انذی به
 التفتیش فی التصور لیس لاننا نیرسیر عقلا فیما هو فطرون عندنا من استقولات نینتی السیر ان حیوانا طلبنا
 ونقدس انما ذکیان الانسان فبهمها فحصل فی ذینا صورة مطابقة لقا تفع ان الانسان المطلوب معلوم
 باعتبار اجزائه انذیهة المنشطة مع الذهنیات الاخر ومجهول محسب قیاز لک ان ندراما فکلها بها ومثلا فبها
 وایه فان قلت لانسان معلوم من قبل صدقت لکون کل من اجزائه معلوما والمهیة عین اجزائه وان قلت
 ان مجهول صدقت اذ لک الاجزاء انما کانت معلومة متفرقة وبعد النظر صارت لمجموعة متمیزة عن غیرها وان قلت
 ان معلوم من وجوده ووجه صدقت الیه وینذ ان الجواب ان یفترقان بان منی فی الجواب ان المطلوب معلوم

بذاته باعتبار مجهول بذاته باعتبار آخر من غير تناقض كما عرفت ان معلومية يرجع الى معلومية اجزائه متفرقة ومجهولة
 يرجع الى نقض اجتماع بين اجزائه اللازم لصيرورتها مطابقة لمهية ومبنى الجواب المشهور ان التوجه المجهول
 معلوم بالوجه العرضي المعلوم وان بذاته معلومية مستحقة لتوجه لنفس الى جملة معلوبات مع كون مجهول باعتبار ذاته
 واما ما هو واجب في كون الشئ معلوماً فكونه متشككاً اليه بالذات انما من ان يكون معلوماً بالذات اولاً وكم من فرق
 بين الممكنين فان قيل المعلومية اراجعة الى معلومية الاجزاء لا يصح الطلب انما المصحح له ما في الجواب المشهور
 يقال في غير سلم بل قد تعلم الانسان بكونه حيواناً او ناطقاً ولا يتصور بكنهه بناراً على انه لم يجتمع في الذهن مع وجوده
 ولهذا ظهر ما قاله السيد لمحقق قد في حواشي شرح مختصر اصول ان هذا الجواب راجع الى الجواب المشهور ليس
 كما ينبغي لانها وان تشاك في القول بان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه لكن نحو اجتماعها معلومية و
 المجهولية في الجواب المشهور غير نحو اجتماعها في هذا الجواب اذا عاينته يرجع الى ان الشئ المحلل غفلاً الى جزئين
 كالانسان الى الحيوان والناطق ونحو ان من التصور احد جانبي تصور على وجه يكون تصورهما متعدد المتصور
 فكذلك في هذا النوع من التصور لا يقترن اجتماعها في الذهن والاشافي ان يجعل تصورهما صراحة تصور الانسان وطريقه ان
 يجتمع الصورتان لم يحصل مهية واحدة في الذهن والمهية الواحدة هو الانسان كما ان اجزاء النار موجودة متفرقة
 وما بنار لفقدان الوجود فكذلك اجزاء الانسان موجودة في الذهن وللا وجود للانسان فيده في الله واما ما قدم
 محصله قال لما قد حصل في جواب اعتراض الامام الرازي في هذا الكلام مخالفة صريحة فان المطلوب ليس
 هو احد الوجهين المتعارفين بل هو الشئ الذي له وجهان وذلك الشئ ليس بمشهور مطلقاً وليس غير مشهور
 مطلقاً بل هو مشترك وكذا قال علامه الشيرازي في شرح عكمة الاشراف حيث قال سلطان اوجب
 المجهول ينتج عليه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعاد وانما يتوجه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان
 ولا شك في مغايرتها لكل منهما واور عليه ان تلك الذات التي صدق عليها الوجهان ان كانت معلومة بينهما
 حيث كوناها به تها التي ليست من تلك المهيئة مجهولة ولا معلومة بوجه من الوجوه ولو بعنوان المجهولية فذلك متع
 فان ذات من الذات ليست من حيث هي معلومة ولا مقصودة كما ليست مجهولة ولا معلومة من تلك
 المهيئة والحق ان محصل الجواب ان المطلوب هو الانسان مثلاً معلوم من وجه كوجه الشاك مثلاً قبل الطلب
 والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلب من وجه آخر يمكن العلم بذلك الوجه حاصل قبل الطلب كالحيوان
 ان طعن فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كانت المطلوب مجهولاً من ذلك الوجه لان ذلك وجه

ممكنها ان يكون باقياً بصدق عليها الوجهان ان في معلومية هذا الوجه من جهة معلومية في وجه آخر ولا يخالف الوجه المعلوم وان كانت معلومية من جهة

خير كونه الحكم مع اقتناعه على نقول بعدم حصول صورة المعرفة بالفتح في الذهن وبوضوح باطل كما سيكن
 ان شاء الله تعالى ما يجدي الى ذلك لما افيد ان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى ما يجب من يقول بعدم
 حصول صورة المعرفة بالفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الذات بالذات الى المعرفة بالفتح فيكون
 المطلوب هو ذلك لا التفاضل فليس المطلوب صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي جعل معرقا بعد
 طلب عدم تعلق المقصد بالذات قلنا المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة
 المعرفة ذريعة لما تنقذ به فقه كلامنا قد حصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراد الشارح ان فقه
 ان كان بحيث يتلزم بصورة حصول صورة الفهم المعرفة بالفتح فقد عرفت ان هذا القول مما لا دخل له في بحسب
 فيكون الجواب سالما عن الذي راودكم ان يكون قول الشارح فمن بين المطلوب مرثالث سوى الوجهين حشوا بطلا
 على انكم قد عرفت وجهه به نقول على المسلكين بان يراود حصول صورة المعرفة بالفتح علم من ان يكون حصول
 بالذات او بالمعرفة على انه ليس في محله قد حصل به في العبارة كما قلنا كلامه بهياتة فيما سبق وانما زاد
 الشارح من عند نفسه يعير ذريعة لا غير انفس عليه قائل وتخييل قوله واما قهنا المطلوب بتصوريه واورث عليه
 كل من نظر في كلامه بان هذا الشك ركن في المطلوب التصوري بل يعلم المطلوب المقصدي ايضا فان اذعان
 النسبة باعتبارها بالذات يعني انه ليس بها اصل للنسبة فلهذا واصلها على اول كيف مطلب وعلى
 الثاني فلهذا تفصيل حاصل ومن ثم قال شارح المطالع في بحث التعريف ان هذا الشك واورث على المطلوب التصوري
 لانه فلا وجه تخصيصه بالتعريف كما زعمه انما هو ان قيل بحكم يتعلق به العلم التصوري فيه والوجه لا يخرج لان كسب
 ومن جهة ان حقيقة نفس الوجود ان ينبغي ان يحسب وبالجملة المعلوم المقصدي معلوم باعتبار التصوري الى
 يتاخر عما عداه ويجوز بالقياس المقصدي الذي هو المطلوب بحسبه فلا يلزم فيه تفصيل الحاصل بل طلب المجهول مطلق
 لان المجهولين متعارضان بخلافه التصوريان حقيقة ليس الا نفس الصورة الحاصلة فلا يتعلق به العلم بوجه
 اعني العلم التصوري فهو جهة اعتبارا معلوم فيلزم تفصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق
 وبالجملة لزوم المجهول المذكور في التصور اظهر من ان الحاصل والمستحصل من قبيل واحد فمقتضيه الاستثانة
 يقال وان سئل ان لزوم له في المثال في تصور اظهر لكن الشك بعمري في المطلوب المقصدي ايضا بان قد
 لو كان كتب فهو ما مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق او معلوم فيلزم تفصيل الحاصل وانت تعلم انه يلزم
 تفصيل الحاصل في المقصدي اصلا كما يجب في كون امر مطلوب توجه لنفسه وبما يتوقف على العلم به

بهجته في التحصيل به لو كانت السور من غيرية بحث عنها في العلوم كان دخل كل علم في كل علم وصار النظر
 ليس في سر مخصوص ومكان العلم بجزئي كذا وما كانت العلوم قبالة نور يرب ان ما يعرض الشيء من جهة
 نوعه ونوع سرته وارض عرض سرته غريب به يقال مراد بالعرض الغريبة التي حكم به جواز البحث عنها
 ان عرض الغريبة او ضيق العلم وموضوعات المسائل مطلقا ضرورة ان لا يميز من تجوز البحث عن الاعراض في
 الموضوعات ذاتية كانت سرته ذاتية موضوعات المسائل او دون ذلك بالبحث المتقدمة نوع الموضوع
 وانواع العرض في علمه ومفاد فيه وباجته على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة موضوع العلم ذلك كانت
 احراز ذاتية الموضوعات المسائل بل يميز شي من المحذورات التي ذكرها وجوب ان لا يثبت في علمه عن
 العرض ان ذاتية موضوعه وجوب ان لا يكون موضوع المسألة الا ما هو موضوع العلم مع ان موضوع المسألة
 قد يكون في موضوع علمه ونوع سرته ذاتي والى ان وجوب ان يكون محمول بمسألة ما هو العرض الذي في نفس
 الموضوع علمه فعلى تقدير كون موضوع المسألة نوع موضوعات العلم او نوع عرضه ذاتي كان ذلك محمول بنا
 لنوع موضوع المسألة بواسطة الامر لا يمكن فيكون ذلك محمول سرته سرية الموضوع المسألة مع انه قد يقرر ان محمول
 مسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية موضوعاتها وقد صرح الشيخ في برهان الشاربان بالاعراض الغريبة بغير
 مطلوبات في مسائل استنتاج البرهانية والالهية يتحقق به اليقين ندائم ثابت وباجته الاعراض الغريبة كعمل
 محمولات ما هي من غريبة بالقبول المبدء وبالقرينة المتأخرين حيث اقتصر على البحث عن السور عن
 ذاتية نفس موضوع العلم فان يقال انه محمول على المسألة كما صرح به المحقق بقوله في الدواني يقال
 ان مراد بالبحث عن العرض الذاتية تمامها على موضوع العلم والنوع واعراضه ذاتية او نواعها كما
 قال الشيخ المتأخر والذين اصرروا على ان البحث يختص بالعرض الذاتية فمنهم من استأثر بالشك وتركه
 ببيان وجهين كونه يظهر ان قوله عن قرب الشارح لا يقال فيهم معاصر المحقق الدواني حيث قال في حاشي
 شرح المطالع معنى قوله في العلم ببحث عن السور عن الذاتية موضوعه انه يثبت عن اعراض ذاتية موضوعه من
 حيث ان موضوعه نفس موضوعات مسائله فيكون عرضه من ذواته بحيثية نفس الاعراض الذاتية موضوعات
 المسائل فذلك يتولون تارة محمولات المسائل اعراض ذاتية موضوع العلم وتارة يتولون بها عرض
 ذاتية موضوعات مسائله وعندها لا يشتبه وهو انه محمول عن بحيثية المذكورة وتلقب عليه المحقق الدواني
 بان ما ذكره يقتضي ان يكون جميع احوال التي هي اخس من موضوع العلم عرضا ذاتية فانها عرض ذاتية

للعالم من حيث انه المفعول الذي تلحق بالخاص مختص به مثلاً يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود مطلق
 الذي هو موضوع البحث عرضاً واثباتاً لانه اذا وضع الموجود من حيث انه الجسم الطبيعي يكون احوال الجسم عرضاً واثباتاً
 له من تلك الحقيقة فيلزم اختلاط مسائل العلمين بل يكون جميع العلوم ملطاً واحداً هو الوجود والعقل فيثبت انه
 انما يلزم اختلاط مسائل العلوم واثباتاً بالحقائيق واثباتاً بحقيقة الحقائق بحيث فلا يلزم الاختلاط بل كما
 لا يخفى على متفطن ولا يعلم انه قال ذلك ليعلم في حاشي شرح التقرير ان العرض بذاته في السبوت عنه في علوم
 وهو العرض الشيء لانه انه في الوجود واسطة في العرو من اوله ومن بعده قد يكون اخس منه ولما رمو
 ان يكون مسائل علومهم بمراتبه قوامين كقائمة بالصدق على الخاص على العام كلياً حملوا تلك العوارض
 ان يخص من الموضوع على نوعه او على ما هو مشترك في نوعه كلياً ومن هنا تنبهم يقولون ان موضوع مسألة
 العلم قد يكون نوع من موضوع العلم وقد يكون حرفاً ذاتياً لانه قد يكون لثام من عرضة لانه في هذا الكلام يتلوه
 مشهوراً يكون محمولات المسائل اعراضاً ذاتية لموضوع العلم وما اورد عليه المحقق الدواني بانه لا يخلو من ان
 المذكور في فصل النبات والحيوان من المحمولات مثلاً اعراض ذاتية تلك الامور بل على الاول تكون عرضاً
 طرية بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي هو الجسم عندما اعترف ان الاعراض الذاتية للخاص عرض طرية للعام
 فلا يصح البحث عنها في ذلك العلم وعلى الثاني لا يخرج البحث عنها في تلك المقول بتماماً على ما قرره من ان
 في الفصل الذي موضوعه الخاص انما يحل العرض الذاتي للخاص اجاب عنه باننا نختار ان المحمولات المذكورة
 في باب الحيوان اعراض ذاتية لنباتات وحيوان كونه تكون اعراضاً طرية للجسم الطبيعي نقول ان ارادوا ان
 اعراض طرية للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي فسموا لاني في ذلك كون الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي كيف وشي من نباتات
 بواسطة امراض وان ارادوا ان الاعراض طرية للجسم على ما هو موضوع العلم المذكور فهم في موضوع العلم فيبحث
 فيه عن عوارضه الذاتية من حيث انه وضع في العلم فاذا وضع الجسم الطبيعي في باب منه على انه نبات كانت محمولات
 ذلك الباب اعراضاً ذاتية لنباتات واذا وضع في باب على انه حيوان كانت محمولات ذلك الباب اعراضاً ذاتية
 لحيوان وادونته في باب على انه جسم طبيعي كانت محمولات اعراضاً ذاتية للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي والخاص
 قيداً كحقيقة ما هو في العوارض الذاتية التي فالموضوع ما يبحث في العلم عن عراضه الذاتية من حيث ان
 تلك الاعراض ذاتية له فاصل بينهما لمحقق الدواني حيث قال المراد بالبحث عن العوارض الذاتية ان يكون
 المقصود في العلم هو البحث عنها اعم من ان يكون البحث عن نفسها وذلك بان يجعل موضوع العلم بعينه

محمولات ذاتية لنباتات وحيوان

موضوع مسئلة وثبت ما هو عرض ذاتي له في جسم طبيعي في قولهم كل جسم فناء غير طبيعي او غير جليبي كما في بحث عن
 الاحوال المتقدمة فان موضوع العلم كان بحث عنها وان لم يكن بحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم لانه
 يرجع الى بحث عن ضرورتها وان تلك الاحوال ان اخذت مع ما يتبعها على سبيل الترتيب كان مفهوم المردود
 عرضا ذاتيا لموضوع العلم وبالمثل ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة وغيره لك محمول العلم يكون عين
 محمول مسئلة وغيره قبول على تقدير الحقيقة مفهوم مردود بين محمولات المسائل المتقابلة اي مردودا عنها وعلى كل تقدير
 العرض الذاتي لموضوع العلم والمبحث عنه في الحقيقة هو محمول العلم فالمبحث بحسب جليل المظن وان كان من العرض
 التي هي متغايرة لموضوع العلم مكن مرجع بحث هو المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوعه عن مفهوم مردودين
 تلك المحمولات متساوية فلم يتجاوز البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم وصار المبحث عنه في الحقيقة هو محمول
 العلم وعرض عليه بعض المتقنين بوجوبين الاول ان مفهوم المردود بين محمولات المسائل المتقابلة من احوال
 الاعتبارية وما بحث عنه على ما حكم به ضرورة احوال حقيقية وروايت ان لادبالا احوال اعتبارية الا احوال حقيقة
 التي لا تختص بها في نفس الامر معادلا بالذات واما من جهة النشر فلان مفهوم المردود يتجه كيهذا معنى كلف و
 ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل من غير انه متعلق عن فساد جميع اعني محمولات المسائل وان رادها بان
 لها بذات فلا سلم انه يلزم ان يكون الاحوال المتصورة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امور موجودة بذات
 واما قال الشيخ في حاشية على حاشية شرح التهذيب ان حاصل الاعتراض ان ذلك مفهوم المردود من غير
 حاصل عمل العقل واختراعه فليس بشئ كما رغبنا في اشارتي انه يلزم ان لا تكون محمولات المسائل مقصودة
 بالذات والضرورة تشبه بخلافه قال الشيخ في بيان الشفا اذ عرض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل
 الصانع البرمانية لعدم معلومها لتعلق اليقين الذي هو بها وزيف بان كون محمولات المسائل عرضا غريبة فلو
 العلم لا تجيب ان لا يكون مقصودة في المسائل كيف وانها عرض ذاتية لموضوعات المسائل واما الشيخ
 ان الاخر من الغريبة محمولات المسائل لا يكون مطلوبة بالبرهان فالحق ان يقال لو كان المقصود من
 ان عرض ذاتية له نوع اثبات مفهوم المردود بين محمولات المسائل فمكن المسائل مقصودة بالذات بان يكون
 المقصود شيئا آخر في ذاتها من غير خارجة كذا الظاهر ان مردودا بالضرورة الخارجة المعارضة للمورد غير محمولة
 عليه بواجبة رتبة شتى فيها بين المتأخرين ان المردود بالحق وبكل حال المواظبات على فهم من العسر في
 المسائل فاعمل وذكر المبادئ في المسئلة تسامح وقد صرح به استاذ الشان ايضا في حاشية شرح التهذيب

[illegible]

اولى ان يكون الجنس من ان يكون عرض للجنس في اولى مثل قولنا كل كره مساو او غير مساو وقولنا كل جسم ماضح
 او ساكن واما عوارض المحسوسات فاولية وان كانت القسمة بها اولى وذلك ان كانت العوارض انما
 تعرض للجنس ذاتها لولا بعينه مثل قولنا كل صفة اما زوج واما فرد فالزوج والفرد ليس بعرض للمعد او لا
 بل ما لم يفسر لعدد ونوعا معلوما لم يكن زوجا ولا فردا لان الزوج والفرد عوارض لازمة لانواع ذلك قسمته
 فيها ان الى جنسها كغير الضحاك وغير ذلك لان هذه عرض لعرض الانواع بعد ان قامت طبائعا اولى
 ولا يكون طبيعة الجنس في ان يعرض شي من هذه العوارض فهي من جهة القسمة اولى للجنس واما بطلانها فيست
 اولى له وبقانون في قبة الامرت ان جنسها واما في طبيعة الجنس مخصوصة مثل قولنا كل صفة ماضح من
 ان يكون صفة لان يعرض لانها في حالين ففردية او زوجية وان كان يكون صفة ماضح ان
 يتحرك ويسكن ولا يفسد ما يصلح لان يكون زوجا وان يكون فردا لان طبيعة جسمية كافية ان تصور بارقة
 عرض لها لان قبل ان تنقسم او يحرق فصلها ليس طبيعة العدد كافية في ان تصور بارقة عرض لها واما
 من الامرين ما لم يفسد بها في انه من فصل واما انما يصح في ان يعارض طبيعته اعم بواسطة الخصوم او النوع
 ليس عرضا في تالدهم واما جواب هذا السؤال بما هو معد ان كل ما يشي من على انه انما الجنس لا بشرط شي بمعنى بشي
 مطلق واما ان انما بشرط شي بمعنى مطلق اشئ او لا لا بشرط شي فتكون تلك العوارض اولى للجنس مثل
 شي فته اذ لو سلم ما ذكره فانما يجري في موضوعات المسائل التي لا تنوع بعلم ذاتي لها ولا ينفصلها اذ كان موضوع
 بعلم نوع عرضها الذاتي لان هيئة الموضوع من حيث هي ليست متحد مع نوع عرضها في بالذات في بعض
 بالذات لا يكون عارضا لها بالذات اصلا وبنفسه لا يجري ما ذكره فيما اذا كان موضوع مسألة العرض الذاتي
 الغير المحمول بمواطاة او عرض العرض الذاتي كك ومحمولها عرض العرض الذاتي انما يكون في معنى على مثال
 ومنها ما قال بعض المشركين في بعض عاشره ان ما يلحق الشئ من حيث مخصوص وان يمكن ان يكون من
 العوارض الذاتية لنفس الشئ نعم من ان يكون من حيث عموم او من حيث خصوص لكن تجوز بعينه
 عن هذه العوارض سبب عدم كون العلم بخبري كلياً وعدم تباين العلوم ودوران كل علم في كل علم فان عوارض
 الذاتية للعلم والمقدار لا يكون من عمل الموجد من حيث هو موجود في العلم على انما يتقدم يكون الجنس هو موجود في كل علم
 يكون الموجود بما هو موجود في العلم لا يكون عرضا لشيء بل هو عرضا لشيء لان في العلم لا يكون عرضا لشيء بل هو
 العلم من حيث هي في العلم واثباتها في بعض العلم بان غاية ما يلزم منه ان يكون الاعراض المبحوثة عنها في العلوم

زنا
 ٢١٦

بجزئية عرضاً ذاتية لموضوع علم الكلي لكن لا يلزم منه دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لاختلاف كيفية
 التي في نظر الباحث فاعلم الكلي بحيث فيه علم من حيث الوجود وفي العلوم الجزئية بحيث يحثيات
 في عرض الذاتية لموضوع العلم الكلي اذ بحث عنها من حيثية لا مرة لا تكون دالة في العلم الكلي بالكلية
 التام من علم الكلي بالعدم كجزئية بالحيثية وجهة البحث وان كانت احوال المبحث عنها في العلوم
 عرضاً ذاتية للوجود الذي هو موضوع العلم الكلي فافهم في لا يجوز ان يجرى في الافراد والعلوم من عرض الذات
 يمكن ان يختص بطبيعة المعروض من حيث هي في ذاتها وادراك في فردية الجسمانية العرضة للحيوان والنوعية الدالة
 بالذات وسلكها لان لا يخفى من كونها كماله لكن في العلم لا يبحث عنه في العلوم من مسائل هي متصفاً بالمتداولة
 التي ليس كغيرها على الطبيعة من حيث انها قبل على الافراد وليس كغيرها في الطبيعة فلهذا يكون من
 مسائل العلم قد يكون معونها عنه ولكن ان لا يختص بطبيعة من حيث هي بل يسري في فردية يكون في العرض
 مساوية ما هو من رادها او اخص منها او من وجه كما سيجي في تصفية اشار الله تعالى في قوله او من حيث نها
 سارية او في جوارحه شأني لذي تكبر اسناد لشارح لثبات من لم يثبت عنه في العلم انما هي العرضة الدالة
 نفس الموضوع العلم كغيره ان موضوع علم هي الطبيعة من حيث نها سارية في الافراد كذا وبعضها من المعارض
 الذاتية ككون عرضة لطبيعة موضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد ومنها يكون عرضة لها من حيث انها سارية
 في بعض الافراد كاللون في يزداد شكل الطبيعة فانه يعرضات طبيعة الجسم السبي من حيث نها سارية في جميع الافراد
 وشأنها كاشفة بذا من انواع الخلق والقيام في المعارض الذي يظن انه عرض بلخص بذات عرض في
 الحقيقة كالتام بذات من حيث اسريات في الافراد جميعاً وبعضها قد يكون سمحاً من بعد ذلك لادائية عرضها
 علم وادائية بوجه منها ان غاية السريات ان كانت اطلاقية او تعليمية فان موضوع علم نفس طبيعة فتكون
 الغائية المنقذة منها بمهارة قدماية مع ان مسائل كحجب ان تكون من الغفلة المحصورة وان كانت تعليمية فان
 كان المراد منه في المركب العقيدية فدا يكون الجسم مثلاً موضوعاً بل جزاً من الموضوع او مرتبة من مراتب الهيئة
 الموجودة في الخارج او من غير ذلك ان يكون موضوع امر شخصي فتكون الغائية المنقذة منها شخصية وفيه لا يمكن
 ان يقال ان الحقيقة المأخوذة من حيثية التثنية معتبرة في العلم لاختلاف هذه المركب التقيدية شرع وعنوان لمراتبها
 من مراتب الهيئة من حيث هي صالحة ان توجد في الافراد وهي اخص من الطبيعة من حيث هي اذ هي قد توجد مجردة
 عن الافراد منسوبة لمرتبته الشخصية الغاية لا ياباها عن الصدق على كثير من تلك المراتب ومنها ان يلزم على ان يكون

[illegible]

تجاء بواسطة مع ذى بواسطة الذات او بالعرض كما وقع من الشارح مجيب هذا واستمرت ان فى كلامه فى
هذا المقام نعلم ان خبر بعض واعلم انه قد ذهب بعض المدققين الى ان العرض الذاتى يلحق بالشئ لذاته او ما يساويه
فى ذاته بواسطة ان يلحق شيئا اخر او بواسطة بشرط ان يكون ذلك شئ مساويا له صدقا وتحققا فامتنع فى ذلك
ميرها يقال ان العرض الاول شئ او بواسطة فى العرض ونفى احدى قسمى بواسطة فى الشبوت وهو ان يكون
كل من بواسطة وذى بواسطة معروضا حقيقيا وفى الشان تحقق احدى بشرط تساوى فى ان ما يعرض شئ
بعد معروض مالا مالا اعم او الاخص فى الصدق او التحقيق او لا مرها كن فيها لا يبعد ان ذواتها كذلك
بل عرضا غريبا لا يصدق بان يبعد من احوال الاعم او الاخص او المساكن وما يعرض له من جبروتها ما يساويه
كان الحق ان يبعد من احوال ذلك المساوى ولكنه يبعد من احوال الشئ لا ارتباط بينه وبين ما يساويه وعدم
تشاكل بينهما ويرد عليه ولا ان احد الاوسط فى برهان العلم على الشبوت ان كبر لا صغير هو قد يكون العلم من جبروت
ولا ريب انه متعطف بالكبرف ماكبر فى هذا القسم من برهان العلم ثابت فلا يصغر بواسطة العلم الذى هو بواسطة
فيلزم ان يكون الشبوت الكبر لا صغير بواسطة العلم اى احد الاوسط واسطة فى الشبوت فيكون عرضا حقيقيا مع ان
محمول المسائل ابرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها شانى ان حيث فى كتاب النفس عن العلم
لعارض لها مع كونها عرضا لها بواسطة الفعل الثالث انه قد عرض للمساوى من عوارض الشئ
شدة الاتصال بين المتساويين وما يخفى ان بذاتى المتساويين بحسب الصدق مسلم لذاتى وفى الوجود والمانى
المتساويين بحسب تحقق كمانى المساكن المتساوى فلم لعدم الاتحاد وعدم انشاكل مطلقا لا يستلزم ان يبعد
ما هو عارض لحدها عارض لذاته ضرورة ان عوارض الوجود شدة لعدم من عوارض بسبوت مع كونها متساويين
وذو سبب العدم انتقازا فى غير ذلك من تبعه ان اعتبر فى العرض الذاتى لذى يلحق الشئ لذاته شئ بواسطة
فى العرض ونفى احدى او بواسطة فى الشبوت وهو ما يكون فيه كل من بواسطة وذى بواسطة معروضا
حقيقيا بصدقه ومتعطفها بها وفيها يلحق شئ بواسطة اثبات بواسطة فى الشبوت بشرط كونها مساوية ويرد عليه
يلزم على هذا ان يخصص الحقنا بالاعتقاده من العوارض الذاتية فى الضرورية وتخصيص ان محمولات المتساوى كانت
عوارض ذاتية لموضوعاتها كانت ما من القسم الاول فلا يكون فى ثبوتها موضوعات بواسطة واما من القسم الثانى
فيمكن ثبوتها لها بواسطة مساوية ومالا بواسطة فى ثبوتها للموضوع ضرورى الشبوت له وكذا ما يكون بواسطة
ففيه مساوية لموضوع اذ الوسط المتساوى لموضوع اليعرض ذاتى للموضوع فهو اما لذاته او لا يساويه وعلى شانى

بهن شي ان ما ذات فيكون ضروريا فيميز من غيره لمسا به لنفسا بالضرورة وقال مسيا فمحقق
 في مقابلة في عرض لذاتي في شي لذاتي في شي، بواسطة في العروص في ما يفي شي بواسطة في العروص
 في عروص بشرط لقادى فما يعرض شي لا بواسطة فضلا وبواسطة في، ثبوت مقفول من العروص
 من العروص لذاتي بل من العروص لاوية وعرض عليه لذاتي في حواشي شي في حواشي شي
 بان العارض بواسطة لا غير العارض عرض ذاتيا عند فصله عن ان يكون بذاتي وكونه العارض
 المبائن اذ لا يمكن ذلك المبائن واسطة في العروص ولا سفيتر مفصلا وكونه العارض من العروص
 بعد ان قد صرح بان ما يعرض شي بجزء من العروص بذاتي عرض ذاتي لذاتي في العروص بواسطة
 المبائن واسطة في العروص ليس عرض ذاتيا لشي سببه ضرورة في نفس ما قد لا في ضرورة
 وكونه المبائن واسطة في ثبوت شي حقيقة كالمعلم ثابت للنفس واسطة في فعله فمحقق
 في كونه عرض ذاتيا ولا وجه ما خرج من العروص لذاتي فمقابل في له بشرط ان يكون آية
 بكلمة الواسطتين والمعنى ان العروص لذاتي هي، ما مودا خارجا العارضة بواسطة في العروص بشرط
 مع ذلك السبي او احد شي، بواسطة في البشوط بشرط ان لا يبعد ولا يرب ان بذاتي شرط محتاج اليه في ضرورة
 الواسطتين لا خارج، يعرض شي بواسطة المبائن سواء كان ذلك المبائن واسطة في العروص او بواسطة
 في ثبوت شي اذ على ان يكون قوله في الحاشية بذاتي شرط مبني على ضرورة، عارض بالشخص بالذات
 عروص معروضين متمايزين بحسب وجود وان غير طبيعة، العارض من حيث هي مع عرض فمحقق
 قد حاجته الى بذاتي شرط وان لا يتقارر اليه خارج، عارض بواسطة المبائن اذ كان واسطة في العروص
 كعروص، ضرورة للمادة حقيقة بواسطة الناقض ان ثبت غير محصل اذ العارض في ضرورة، بواسطة في ضرورة
 يكون واحد بالشخص ان كانت الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب وجود متباينين صدق وتختلفا
 اذ لا تنفك في عارض واحد بالشخص لا مبالذات ولا مبالذات في متميزة في وجود متعلق به نحو من يتعلق
 بالعرض ويكون اليه قوله في الحاشية وان اعتبر طبيعة العارض آية غير محصل لان بذاتي شرط محتاج اليه في
 صورة الواسطتين سواء اعتبر واحدة، عارض بالشخص او اعتبر واحدة بالبطبيعة واليه قوله وان كان
 آية في غاية السخافة، ذمة النبرة كمانه محتاج، يه على تقدير كون الواسطة واسطة في ثبوت ما خرج، عارض
 بواسطة مبائن كك هو محتاج اليه لا خارج المبائن اذ كانت بواسطة واسطة في عروص وان كان

فهو يعتبره الشرط لزوم ان يكون معروض اشئ اعراضا ذاتية له كمالا يخفى وماضى ان قوله بشرط ان
 يكون كذا متعلق بافتضى هو سطة في الشبوت ولا يخفى سخافته اذ الواسطة في العروض على ان يكون باقيا
 بلا شرط فيكون المعروض هو سطة انب من افادات واسطة في العروض داخلان في العرض الذي وايضا يمكن
 ان يكون معارض في صورة او واسطة في الشبوت على تقدير كون كل منهما معروضة حقيقيا وهذا بالشخص فلا
 خيال يكون المعارض وهذا الشخص على ان التقدير فيكون قوله في كاشية هذا مشروط معنى غير مستقيم كما
 لا يخفى على من فطن قولي له فيجوز ان يكون قد قال في كاشية كعروض بحسب للفعل متته وبالعكس اذ كل
 منها عرض ذاتي قد خرم ما قال شيخ وغيره قل انتهت ومثال الامم من وجه منسطة معارضة فلو كانت واسطة
 الشايع فانها قد توجد بين الخط كما في الخروطة والخطية توجد بينها كما في محيط الدائرة ثم ان المعروض لا يعم
 والاخص وان كان له ما في العرض الذي لكن المعروض هو سطة الاعم اه الاخص منافيه وظاهر كل الشايع
 يدل على ان معروض هو سطة رتبة والاخص بيننا في العرض الذي قد قل في موضوع المنطق
 عند التقدير وقد قال سيد المحقق في خواشي مشيخ المطالع كما ان الاشياء تتوصل بعضها الى بعض في الوجود
 انما هي كما تتوصل بايقاد النار الى حرارة الماء كك تتوصل بعضها الى بعض في الوجود وانما ينبغي كما تتوصل
 بالمعلومات الى المجهولات فان معلومية الاشياء ومجهوليتها مقبضان الى الوجودان واذا لم يكن على قياس
 الموجودات الخارجية ان يتوصل من اى معلوم كان الى اى مجهول يراد بل لا بد ان يكون بينهما مناسبة
 مخصوصة ولم يكن اليه بيان تلك المناسبات على وجه جزئي تفصيلي لعدم تنامي المعلومات والمجهولات بل على
 وجه كلي اجمالي فوجب ان يتجه عوارض كلية للمعلومات فية على المناسبات ويجري عليها احكام متعلقة بالاصالة
 المجهولات بحيث يتعدى تلك الاحكام الى المناهج المعلومات التي هي المتوسطة الى الامور المجهولة فيما اذا ريت
 يتوصل من معلومات مخصوصة الى مطالب معينة يرجع في ذلك ان تلك الاحكام الكلية فيعلم كيفية التوصل منها لبيانها
 ولم يكن للمعلومات في الاولون عوارض خارجية يعتبر في باب اليعمال بل بانك عوارض تعرض لها في التصور كان
 للعوارض الذاتية من غير اعتبارها من تلك اليعمال وتلك المناسبات لو حجب ان يبحث عن احوال هذه العوارض
 من حيث اليعمال والنفع فيه وبذا بيان على وجه كلي لكون العقولات الثانية موضوع المنطق واما بيان
 تفصيلي فهو ان منطقي يبحث في باب التصورات والتصديقات عن هذه الاسرار من جهة المذكورة التي هي
 اليعمال الى المجهول المتصورى والتصديقي او النفع في ذلك اليعمال ولا شك انها عقولات ثمانية فان

انهم كل واحد في الذهن وقيل ان ما تحت من كماليات فاعبها بغيرها في ما بينها ليعرض له الذاتية و باعتبارها
 عنها العرضية و باعتبار كونها نفس ما بينها النوعية و ما عرض له الذاتية نفس باعتبار اختلاف افرادها و بفصل باعتبار
 آخر و لك ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبار من متضمنين و اذا تركب الذاتيات و العرضيات اما
 منفردة او مختلطة على وجود مختلطة عرض ذلك مركب الوحدة او اسمية و لا شك ان هذه معاني اعني كون
 مفيد الكل جزا لجمعية او خارجا عنها و نفسا لها الى غير ذلك من نظائرها ليست من الموجودات الخارجية بل هي
 ما تعرض للطباع الكلية اذا وجهت في الازمان و كذلك الحال في كون القضية كلية او شرطية و كونها بديهيات
 او استقرارات او تجليات فانها باسرها عرض تعرض لطباع النسب الجزئية في الازمان اما و مدد او ما خوده مع
 غير ما في موضوع المنطق و اعلم ان اسمية المتيقن قد عرفت بالمعقولات الثانية في حواشي مشيخ المطالع
 بما تعرض لهية بسبب لوجود الذهني اي بالوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكليته و الجزئية و لذاتية فمما يورث
 به شي حال وجوده في الخارج قال فبهذا العوارض هي المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية
 من اتقن ان تسمى لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا لا بعد تعقل مفهوم معتبر هو ضابطه و عتزل عليه ما صر
 لمتقن الدر في باننا نسمي انما في المرتبة الثانية من اتقن و لا يلزم من كون الكلية يستدعي معروضات
 يكون لتعلقه بعد تعقل معروضه فان الصورة تستدعي معروضها هي البسولي و لا يلزم ان يكون لتعلقها بتعقل
 البسولي غاية بالزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارض يكون لتعلقه مع تعقل معروضه لا بعد و ذلك
 كونها يقينية مضافا اليها فان الكلية لا محالة كلية شي ان يكون لتعلقه بعد تعقله فان الغلام يقيس انما هو
 شخص و لا يلزم ان يكون لتعلقه بعد تعقله و كما ان عارض الخا هي اذا اخذت من حيث انه عارض يكون لتعلقه
 مع تعقل معروضه و يجوز ان يؤخذ بوجه آخر و تعقل قبل تعقل معروضه فانها براهات عارض الذهني اليه كك
 و جاب عنه المتيقن الدواني بان ليس الاستدلال على كونها في المرتبة الثانية من اتقن كما هو يستدعي
 معروضها حتى يتوجه ما ذكره من ان ذلك يستلزم تاخر تعلقها عن تعقله بل ذلك مستند الى كونها امورا اضافية
 فان الكلية عبارة عن الهيئة التي بين الصور العقلية التي يمكن فرض اشتراكها بين كثيرين و لا شك ان تعقل
 النسبة فرع لتعلق المتضمنين فيما اخر فتعلقه عن تعقل ما يمكن فرض الاشتراك فيه و قدس على ذلك الجزئية و نظائرها
 من اكل الوضع فانها امور نسبية يتاخر تعلقها عن تعقل الطرفين واحد و بينك لطرفين بموضوعها و ان اخر
 المنسوب اليه وضع انها في المرتبة الثانية من اتقن نعم يراد عليه منع حصول المعقولات للامور النسبية و فيه نص

بالاستقرار وقا في كاشية ميتة المناقشة بان العوارض الذاتية يجوز ان يغيب عنها عن العقل مع أنها
والامثلة الجزئية لا تغيب وقا في كاشية ان هذه المناقشة لا يقع في التعريف فلم يحقق ما وادارته
وانما يجوز على وجه التبيين ويكون في دفعها عنه دعوى الحصر المستقر في ولا يعني ان الامر في وجه التبيين سهل
والما يجب فيه ادعاء الحصر المستقر في بل يعني تحقق في نوية في بعض لواء كما هو الشك في الاماكن
الشك في التعريف قال صاحب الفرق المبين من الناس من يقع بها معقولات في الدرجة الثانية
في لاني الدرجة الاولى عارضة لما تغفل قبل ويتثبت بالاستقرار ويقض ما رتبة مع التام بل لزوم العقلية
رأى اخرى ومن توهم بها العوارض الذاتية للمعقولات من حيث هي معقولات على ان يكون ان من نظر
للعروض والوجود الذي بخصوصه قيداً يعتبر في الموضوع والعقلية وصفية بحسب هذا الوضع ولا يرى اوجده
وما يشبهه في ان المعروف في الهوية من حيث هي يمكن في الذين له مع الوجود الذي معقول ثانياً وتبين
ان يكون من افراد الوجود القائم بذاته الوجب بنفس حقيقة من المعقولات الثانية ومن ثم علم انما هي
ما تعرض في الشيء في ان الا من فقط طرقت العروض والخصوص الوجود الذي مدغلية فيه على بشرطة
على الدخول في المعروف من يخص ثواني المعقولات بالاشتغالات دون الابداء ويركس ان الشيء قد
يكون معقول ثانياً بحسب حصة لا تتزجيه ومتاصلاً بحسب فردا معين ويجعل العقود التي محملاً لها
الوجود الا مكان على انما صدق في بنيات سوار اريد بالوجود الوجود الخارجي او الذي بني او المطلق والامكانات
ايضا كيفية نسبة الوجود الخارجي والذاتي او المطلق ومن قبيل انها المحولات التي لا تكون ذاتيات
شي من المقائق المتاملة في الاعيان اصلاً وليست مباديها الا العوارض التي لا يحاذي بها امراني الخارج
ولم ين ان لوازم الهوية غير مفصلة عن المعقولات الثانية وان العقود التي تحمل فيها مجرد على الذات
العينية تصدق عا جية وان لا فرق بين قولنا زيد جزئي في الخارج وبين زيد شئ وعلة في الخارج حال ونهايتها
تتوهمات وتبويضات ليست اجابة خضعة من الحق في استصواب شئ منها ثم قال والذي يستبين في وشبهه
ان اخرج الحكم ليس تجاوزه ولا ما سمته فلا سفة الاسلامية حافين حول حشر العلم من الرؤساء و
المعاضدين وتحققه السباع بعدا هو ان المعقولات الثانية حيث تجعل موضوع الحكمية الميزانية التي هي
كما ان العدم يست هي المعقولات انانية رشي تستعمل في حكمه بعدا بطبيعة ما يقال مثلاً الوجود وشيئة
من المعقولات الثانية وان الاولى توفد خص بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية

والثالثة حيث توضع حكمه الميزان هي المحولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكمه وحكي عنه
في كلها على المفهومات وانسازها هو تقرر المنبوتات وتوحد وجودها ان بنى على ان القضايا المعقولة تبادلهيات
وهي كوضع وحمل الكلية والتجزئية والجمعية والذاتية والعرفية والجمعية والنسبية وسوية وكمية وكميات
الماخوذة من هذه المبادئ كالموضوع والمحمول والكلية والتجزئية والفرد والخاصة والذاتية والعرضية والكمية
والفصل والتقسيم والجهة والتناقض والعكس لطرفين والوسط والفضاء كحقيقة استنورية وهي نفس الحكم
التصديقي والمعتقولات الثانية ريثا تتم في الحكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من معقولات
الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانما توضع على وجه مهم ما لمونا عليك فهي العوارض انما رتبة التي لا تحصل
على شئ مما في الاعيان على انها هراوس ذاتيات كما في الصفات العينية ولا يمازى بها خصوص حال في اثر
العيني كما في الإضافات والسلوب المنتزعة عن الشئ بحسب حاله في وجوده ليس في ذلك يكون عروضا معروضا
من جهة اقتضا عن طبيعته لذلك كما في لزوم المية وحيث لا وجوده واثباته واما مكانه ووجوبه فكان المية
والموجودات التي لا يمكن ان لا يكون لها واما كذا تباين مختلف مفهومه واما ثبوت المعقولة واما ثباتها فالحالات
الاضيف اليه من كذا معنى العينية والمعتقولات الثانية بامنه لول قسم من معقولات الثانية بامنه معنى
به يحصل كلامه وقد ثبت في تفصيل به انعام مبلغا من الكتاب وسينكشف ما به وما عليه لتشارقة تعالى الشان
قد تحمل هذا الكلام وتسلم في جعل المعقولات الثانية نوعين كما ينبغي على المتأمل في ما به باعتبار معنى جبال
آه يعني ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية من حيث انها ما هي في نفسها واما من حيث انها موجودة
في الزمن فان بيان ما بها تباينها وكونها موجودة في الزمن من العلم ما كفي اباحت من احوال اموجود من
حيث هو موجود بل هي موضوع المنطق من حيث انها توصل الى المجهول او يكون بها تقع في ذلك لا يصلح
حق له كالكليات المشهور ان الكلية من العوارض التي هي في خصوص الوجود والذاتية شرط لوجودها
والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الخاص ولعل الحق ما قال بعض
محققين من المتأخرين ان الطبيعة ما تباينها في الزمن ايضا متشخصة كما هي متشخصة ما تباينها في
الخارج والوجود يورث الشخص سواء كان ذهابا وفارقا فلما ان الطبيعة الموجودة في الخارج ما تباينها
وجودا فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا هي موجودة فيها ومحمولة عليها فكل الطبيعة الموجودة في الزمن تباينها
وجودا فيه وكما انه اذا اعتبرت من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها لذي معنى تكون مشتركة فيها ومحمولة عليها

فكذلك انقطع النظر عن وجود الخارج في الفرق اذن في الانصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر
ان المهيئة سواركة منت موجودة في الخارج اذ في الذهن تكون متعينة بالكلية فتكون الكلية عارضة لنفس
الذهنية من حيث هي لا لها من حيث هي موجودا كحال الوجود بعينه عند الراعيين يكون الوجود من حيز
المهيئة اذ هو عارض عند نفس المهيئة من حيث هي لا لها من حيث هي موجودة فالكليته على ما يكون من
المهيئة لا من العوارض لذاتية وسيجي التفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى فاسطره فوق له وخبره
ان المشهور ان الجزئية من العوارض لذاتية ويرد عليه ان اريد ان الحقيقة المنعقدة منها من قبل
الذهنية لذاتية منطقية بمعنى ان يكون جزئية الجزئي باعتبار كونه في الذهن فغير صحيح لان الوجود تعالى جزئي
وكذلك المعقول الاول وليس جزميتها بذلك الاعتبار وان اريد ان وصف جزئية لا به من ان يكون معروضا في
الذهن فالحال ان العارض ثم يعرضه العارض وانه ليس في الخارج ويطرح على مثل هذه الزيادة والعروض
بالذاتية فسلم ومن عوارض عارضة من حيث الجزئية بحيث ان مقتضى عروضها هو كون شيء جزئيا
في أصله غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض الذاتية وعلما انه قال الصمد الشيرازي
للمحقق الدواني ان الكلية والجزئية مع كونها من المعقولات الثانية المتقنايا المنعقدة منها قد تكون خارجة
ضرورية ان رتبة جزئي وشئ وعلة في الخارج واورده عليه بوجهين الاول ان الحق الدواني ان الكلية و
الجزئية صفتان للصورة الذاتية المعنى المهيئة باعتبار وجودها في الذهن فليس زيد جزئيا في الخارج بل الحاصل
منه في الذهن وهي الصورة الشخصية جزئي وقس عليه الكلية بل الامر فيه الظاهر ان المهيمن ان المهيئة بخارجية
ليست في الخارج كليها كما انها ليست جزئيا قد عرفت ما فيه والثاني ان قال صاحب الافق المهيمن ثم يتفطن
ان لوجود في الخارج اذ في الذهن بحسب الخارج شيء واحد يصح ان يخل العقل في الحاشية التحليل الى ما هو جزئي
والى طبيعة تعرضها الكلية في الحاشية العقل انما الجزئية من احوال اشئ بما هو متميز غير مخلوط فمافي الاعيان
الاشئ عنه انه جزئي او طبيعة بل انه شيء واحد مخلوط يصح ان يخل الى الامر مجيادون من الصفات بالوجود في
الذهن والذهن كالمهيمن ومنها ليس لها وجود الا في الذهن ووجوده ليس هو انما في الذهن كالتعينة لمهيئة
على الانسان والجزئية المحمولة على زيد وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في
الاعيان قائمة بزيده فذلك ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الحاشية العقل انما
الجزئية يعني به ان مافي الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصل الذهن الى مافي ظرف الخلق والعرض

جزئي والى فيه طبيعة ويرد عليه انه ان الجزئية تحتل معين الاول لشخص الشئ وبذاتية في الواقع مع قطع نظر عن
الخط والاعتبار فيكون الحق عند هذا مطابقا لها نفس ذات الشخص المتصورة الموجودة سنة الاعيان اذا
كانت تلك عليه بالجزئية موجودة خارجيا اذ ذات الشخص المتصورة الموجودة في الذهن اذا كان يحكم عليه بالجزئية
موجودا بذاتيا فلا يكون الجزئية بهذا المعنى من احوال الشئ بما يتميز غير مخلوط في الخاطا ويكون الشئ او احد جزئيه
في الذهن اذ في الخارج مصداقا لكل الجزئي فاما في الاعيان يصح ان يحكى عنه انه جزئي واما قوله ان من الصفات
آدم ان راد به ان من الصفات مالها وجود بنفسها في المعين والذهن ومنها ليس لها بنفسها وجود الا في الذهن
فكون الجزئية من قبيل الشئ في سلم لكن لا يلزم منه ان تكون القضية التي محمولها بالجزئي خارجية الا ترى
ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها اذ في الذهن مع ان قولنا السمار فوق قضية خارجية
فلا يجب ان يكون مبدء محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد به ان من الصفات مالها
وجود في المعين بنفسها وبمبشار انتشارها واما وجودها في المعين اصل لا بنفسها ولا بمبشار انتشارها فاما
ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في المعين اصل لا بنفسها ولا بمبشار انتشارها لان الجزئية بالمعنى
المذكور موجودة في المعين بمبشار انتشارها وحيث ان الشئ من الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي
في الاعيان ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزياد ان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في
الاعيان فسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في
الخارج مع ان قولنا السمار فوق قضية خارجية وان اراد به انه ليس معناه ان لمصدق الجزئية ومطابق صدقها
موجود في الاعيان فهو مرفان معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان مطابق صدق الجزئي في الاعيان ولا يجب
في ذلك لان زياد في الاعيان شخص متضمن لخاصة او قطع لعدم ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في
الاعيان جزئي في نفسه فاحتمل لان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الخارج وفي نفس
المراد اصل للخطا احتل في ذلك ولا يصح ان يصح ان مافي الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان ينسب بهتمل
الى مافي طرف الخطا يعرف جزئي والى فيه طبيعة فان الشخص الخارجي الموجود في الواقع والشخص الذي هو متحقق
في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد طرف الخطا والعري او لم يوجد وسواء فصله الذهن في
المراد فصل والمعنى الثاني للجزئية امتناع الصورة الذاتية عن تجزئة النفس المشتركة فيها فانه يمتنع
بالجزئية بهذا المعنى في الصورة الذاتية وهي مطابق صدقها ومصدق الحكم بما هو في الشئ من الخارجية

بما هي كجبرية لا تبا ليست صوراً ذهنية وعلى هذا التقدير لا تكون الجبرية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج
 جبرياً انما يكون الجبري صورته الحاصلة في احواس على هذا لا يكون مصداق جبري في طرف الخط واستمرارية غزوة
 ان احواس ليست من طرف الخط والعري في فهم ارتقب كذا مستوفى في هذا الباب في له وتوضيح
 قال في الحاشية قال لعلم الاول للكلية السابقة ان الحكمي عند ما يخص من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب
 الاعيان او بحسب ندين ان ما هو حال شئ باعتبار وجوده في ذلك لظرف على انه يمتيز عن غيره ووجوده
 في الاعيان شئ واحد لا يميز بحسب المحمول عن الموضوع ولا الطبيعية عن الضرورية انما في عن ذي اند في و
 لا معروض الكلية عن معروض الجبرية اذ ليس بحسب ذلك الوجود الا الخط الصنف فاذن ليس مطابقاً
 بشئ من هذه المفهومات المحمولة والمبادئ العارضة الوجود والمفهوم المحكوم في ظرف الخط والعري لذي هو
 من انحاء اللغات الذهنية انتهت ولنقل عبارة معلم الشارح ثم منظر في صحة وفساد القول قال معلم في الاتفاق
 البين ان المحكوم عليها المحمولة والموضوعية او الكلية والجبرية مثلاً بحسب تحقق في الاعيان شئ واحد ذلك
 بحسب لوجود في الذهن لا في الخارج التام التام الذي هو ظرف الخط والعري فليس من مستبين لتصريحك ان الحكمي
 عند ما يخص من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب انما هو حال الشئ باعتبار
 وجوده في ذلك لظرف على انه يمتيز عن غيره والموجود في الاعيان شئ واحد لا يميز بحسب المحمول عن الموضوع
 ولا الطبيعية عن الفرد ولا الذهن في كذا واما في ذلك الجبري فليس بحسب ذلك الوجود في الخط الصنف فاذن ليس
 مطابقاً للحكم بشئ من هذه المفهومات المحمولة او المبادئ العارضة الوجود والمفهوم المحكوم عليه في ظرف الخط والعري
 من انحاء اللغات الذهنية فبعض هذه مما لا يصح ان يلتبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكيفية والجمعية
 وبحسب الوضع وما شاكلها وبعضها ليس المفهوم باني ان يمتزج منه بحسب وجوده في الاعيان وكن ان يكون هناك
 تميزاً منفرداً ذلك كونه مخلوقاً غير مميز بحسب الاعيان فلهذا لم يمتزج منه ذلك بحسب الاعيان وبحسب ان يكون
 لحد ذاته مطابقاً بحكم فيه لقرار الموضوع وجوده في الذهن مفرداً غير مخلوق بحسب ذلك مثل الجبرية اولاً
 والطبيعية وثانياً او حيث ان مسلك الفرق بين القيلتين تمام من يقط فيه ويغفر جبري في الخارج فليست
 خارجية انتهى وفي هذا الكلام الظاهر منها قال بعض فقهاء كلام بعض انه لا شبهة في ان الجبرية والجمعية والذاتية
 ليست من الاوصاف الذاتية بل انما هي اضرارية وجميع نتر عليها نفس المفهومات ل من حيث وجودها في
 الملازمة ان يكون لوجودها على شئ معروض او قيداً للمعروض فانما نعلم بالضرورة ان الانسان مثلاً

كل ذائق لا فرد واستترع احد ولم يتزعج والاقول فذلك ان تلك المحاور تعقني ان يكون الموصوف بواحد من غير
عن الموصوف بان آخر ان اراد ان يتميز شرط الاتصاف بحسب الواقع فيفسد سلم وان اراد ان شرط حكاية الاتصاف ففسد
لكنه غير نادر ولا شك ان قولنا زيد غري والانسان كلى حكاية عن الاتصاف والاتصاف في لحاظ الذهن وان كان
بحسب ظرف انما يقتضي ان يكون الموصوف فيه على حالة يمكن استزاع الصفة عن الوجود الذي على الموصوف او الصفة
ليس من هذا البتة لاسكان كذا كل من الموصوف والصفة به في لحاظ الآخرة منها ان يقال ان المحكوم عليه بالمحمولية
والموضوعية والكيانية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شي واحد لك بحسب لوجود في الذهن، الا في المبدأ التحليلي
الذي هو ظرف وخلط والعري ليس بشي لان المحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس بتحقيق في الاعيان اصلا ضرورة
ان المحكوم عليه بالموضوعية هي الصورة الذهنية لزمه المحكوم عليه بالمحمولية هي الصورة الذهنية لقائم مشاويرات
الصورتان موجودتان في الذهن بوجوهين متعارضين فالحكم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيا واحدا اصلا
بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب التحقق في الذهن نعم ما يتزعم عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما يتزعم عنه
المحكم عليه بالمحمولية موجود في الاعيان او في الذهن لكن ما يتزعمان بهما منه ليس محكما عليه بالموضوعية ولا
محكما عليه بالمحمولية ومنها انه قسم العقولات ثمانية بالمعنى الاصولي قسمين الاول بالاصح ان يتلخص في
الا باعتبار وجوده في الذهن والثاني بالايان ان يتزعم منه بحسب وجوده في الاعيان وعد الكليات من قسم
الاول والجزئية والثانية والعرضية والطبيعية من القسم الثاني وفيه ان الكليات ان كانت بمعنى الطبيعية للكليات
كانت من القسم الاول لكنه الجزئية المقابلة لها ايضا منه لكونها من شيدون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى حمار
الا شراك وما يحد وخذوه فلا يصح عد ما من القسم الاول ومن العجائب عد الذاتية والعرضية والطبيعية من
القسم الثاني مع ان كلياته التي عد ما من القسم الاول ما خوزة فيها ثم ان لا فرق بين الكليات والطبيعية فلا وجه لعد
عد ما من القسم الاول دون الثاني بهذا وفيه وبالكلمة كلامه في غاية السخافة لا مجال لسبب يظهر نشاره لنتقار
ما فيه من الاختلال بوجه شئ فيما سياتي من المقال قس اليه كما في لوازم البهية او قال في كاشفة لـ
حيثية الاقتضار من حقيقة العينية لتلك المعارض باية مناب اتاسل لها فتكون كانه موجودات متعينة
كما ان لا تنزاع بحسب نحو الوجود الخارجي في اضافات الخارجية واحدا من الملكات تقوم مقام عينيه و
لم يمكن من انتقادات الثانية انتهت لارباب ان لوازم البهية ليست من المحقولات الثانية المبحوثة عنها
في المنطق لان المحقولات الثانية التي تبحث عنها في المنطق هي المعارض التي خصوص الوجود والذم في شرط العرفية

ولوازم المهيئة ليست تلك لانها مازفة لنفس المهيئة بلا مخلية لخصوصية احد الوجودين كالزوجية العارضة للمادة من
 ذهاب الى ان المقولات الثانية هي العوارض التي لخصوص الوجود له من شرط معروضها ولم يقل باطلاق المقولات
 الثانية على المعنى الاعم كالمحقق الذي في ذاتها فغند لوازم المهيئة فارجحة عن المقولات الثانية قطعا ومن ذهب الى
 ان المقولات الثانية تمامي المعنى الاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذي هو معروضها كاحد المعاصر للمحقق الذي في
 قال ان لوازم المهيئة من المقولات الثانية وصاحب الحق المبين مع تصريحه باطلاق المقولات الثانية على
 معنيين قال ان المقولات الثانية التي فخذ على وجه اعم هي العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على شئ كما في اعيان
 ان هو من الذاتيات له كما في الصفات العينية ولا يمازى بها خصوص حال في الاعيان كما في الانصافات و
 السلوب المنتزعة من الشئ بحسب له في وجوده وعينه ولا يكون معروضها المعروف بها من جهة اقتضار من طبيعة ذلك
 كما في لوازم المهيئة وهي كالوجود واثباتية والامكان والوجوب كذلك المهيئة والوجود والشئ الممكن والواجب و
 مشكلاتها وقد قلده الشارح جريا منه على سجية ولم يفتن انهم انما ميزوا المقولات الثانية بالمعنى الاخص عن لوازم
 المهيئة فالمقولات الثانية بالمعنى اعم ولا وجه لاجزاء لوازم المهيئة عن المقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر
 في مقولات الثانية بهذا المعنى ان يكون معروضها المعروف بها من جهة اقتضار من طبيعة واخراج لوازم المهيئة عنها بانه القيد
 مع توجه على كون لوازم المهيئة معلومة للمهيئة وفيه كلام مستطاع عليه انشأ الله تعالى قبي له وهي كالوجوب و
 الوجود وقال في كاشيته قال لعلم الاول للعلة الثانية الوجود الحق القائم بذاته ليس يحيل عليه الوجود المطلق
 المنتزع عنه على انه بوجوبه او من ذاتياته وليس هو يشتم في العقل فينتزع عنه الوجود المطلق ويعرضه في كاشيته
 فقد عرفت ان هذه وظيفة الطبائع الامكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة منتزعة بنفس الذات هو
 نفس حقيقة مصداق محل الوجود عليه مطابق انتزاع الوجود لا باقتضار من ذلك وبإمكانه الملاحظة والمستترع
 بالانصاف الى ذلك بجانب هو البرهان لا العقل فاذا لم يكن الوجود الحق القائم من افراد شئ كما في خيازة العقل وحده
 مقولاته المتأصلة الحقيقة فما ظنك بجنا بامقدس بالقياس الى الوجود المطلق الذي هو من الطبائع المصدريه
 الانتزاعية انتهت اعلم انه قال العلامة القوشجي في شرح التخرير ان القول بكون وجود الواجب عين ذاتها كما
 ذهب اليه الحكماء كما يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكمه باقتضار مقتضاه لوجود
 عن المحل لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المقولات الثانية ولما قالوا بكون وجود
 موجودا بوجوه نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجودا خروجا يقال به الكلام في مفهوم

البرهان

الوجود المطلق في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق
فقد بينم ما عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذ حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج وليس موجود في الخارج او
حكم بانه مستغنى عن المحل او ليس مستغنى عنه كان ذلك حكما على ما صدق عليه من افراده لا فلا اشتباه في
ذات شي من مفهومات الكليات بوجوده في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا لاشخاص فلا وجه تخصيصه به الحكم
الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وانه لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق يعني الوجود
الواجبي كان للوجود المطلق المطابقة في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة
عما لا يعقل الا عارضا للمعقول وهو لم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه المحقق انه وانما بانهم حيث حكم
بكون الوجود من المعقولات الثانية اذ اولا به مفهوم الوجود القائم بالوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف
بوصف او في مسمى بانه وكونه في المعنى معقولا في ثانيا في كون فرد من الوجود موجودا واذ الثاني من المعقولات
ثانية مطلقة المشتقات فانهم جعلوا موضوع لفظ وظاهرا من موضوع المشتقات كالكس والفصل وكذا
وغيره لا مباديها فمن سلنا انها اعم من مشتقات والمبادئ افرادهم بينها المشتق ثم سلنا ان مرادهم المبدء
فلا نسلم ان كون مبدء مفهوم من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يعمل عليه موافقا اذا
كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن جملة الاشياء في العقل فكمون تلك المحص من المعقولات الثانية و
باعتبار ذلك الفرد موجودا فلا حيا نعم لا يمكن بحكم عليه بانه معدوم في الخارج لوجود بعض افراده ثم قال في مفهوم
من حيث انه عارض ليس له المطابقة في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العيين فهو مفقود
فان باعتبار جملة عارضة للمعقولات في العقل ووجود في ضمن افراده قائم بانه ولا نسلم ان من شرط
المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاحتمالات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه با اعتبار
الذي هو به معقول فان كان محص في شأنه على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ
لو كان صدق عليه بسبب الاحتجاج توقف على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة وفي هذا الكلام
انظر الناول ان تخصيص المشتقات بكونها معقولات ثانية واخراج المبادئ عنها حكم محض ايضا مشتقات
لانها على مبادئ الوجود الصيغة ومن الاوليات ان مفهوم الصيغة لا يقبل ليس معقولا ثانيا معقولا ثانيا
ولو كان مناط المعقولة الثانية على مفهوم الصيغة لزم كون جميع المشتقات معقولات ثانية فالحق ان مفهوم
مبدء لو كان كما يعرف المعقول الاول في انه من ولا يكون له عوض في الخارج فهو من المعقولات الثانية

٥٣
٢٠

والا لا والله المشتق قد يكون معقولا ثانيا لا راسخا على مبدأ في باق من معاصره وانه لو صح ما ذكره لكان
مثل الحيوان في القياس في الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون سارفا له في الخارج وليس له من حيث انه من
منطق مطابق في الخارج فان يكون الواقع في الخارج معروض للناطق لا عارض له وانه ليس بشي لما قال
المحقق له واني لا نسلم انه يلزم كون الحيوان في القياس في الناطق معقولا ثانيا وانه لا نسلم انه ليس عارضا له
في الخارج وانما هي حيوان الواقع في الخارج معروض للناطق لا مراد بالعارض مينا هو الخارج المحمول
انما ان مناط القياس الى حيوان خارج محمول لك الحيوان بالنسبة الى الناطق ثالث ان القرائن
صدق الوجود على الواجب تعالى صدق عقله كمالا معني له ان لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا
لتوقف على وجود العقل واما المقدمة المشهورة فغير صحيحة عند المحقق ادواني ايضا كما صرح به في موضع من كتبه
وعلى تقدير كون المقدمة المشهورة صحيحة ايضا لا يمكن ان يقال صدق الوجود على الواجب تعالى تعالى الا لتوقف
على وجوده فيحصل مع ان وجوده تعالى في العقل محال كما سبق وانها باب بعض المدققين بان وجود الواجب
ليس فردا بل هو مصدر بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المقولات مثالية وافراد مفهوم الوجود بسبب
الحقيقة هي كنهان لا اعتبارية دون الاعيان الخارجية وقد يجاب بان المراد بالمطابق المتعلق الفرد الذي
يصدق عليه معقول الثاني عند قاذاتيا والطابع المجرود بوجوده الشرذاتيات الفرد دون عوارضها فان الثاني
يكون موجودا لوجود الاتحاد بما وجوه خلافه عوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا له صدق عليه من الافراد
فلا يلزم من وجود الفرد الواجب وجود ما يليه بل بالمعنى المراد بهنا وادور عليه معاصر المحقق ادواني بان صدق كمال
لا يعني مطاقا سو كان المحمول ذاتي للموضوع وعرضيا لقيتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس له ذاتا و
وجودا وليس ذلك مخصوصا بكمالات ذاتيات كما حسب بعضهم فان ولي الصلوات التي يعبر عنها من كمالها
كما اعتبروا به هو وجوده قبا مستلزم للاتحاد الطرفين وفيه المحقق ادواني بان صدق كمال الاسما في التثنية
مطلق للاتحاد على من نحو ان سواركان اتحادا ذاتيا بما يوجد في الذات والمعنى معروضة او اتحادا عرضيا
في عارض واحد وعبر في التثنية لاول عن جميع وجود الاتحاد باكمل حيث قيل فيه مثلا القطن هو شئ في عارض
البيان الى غير ذلك وصدق ذاتيات فينفي الاتحاد في كمال الوجود وانه بخلاف صدق العرضيات
ان لا يفتنى اتحادا بما بعرض فلا يكون وجود العارض والمعرض واحد وان كان بينهما نحو من الاتحاد واد
تعاقل معنى الاتحاد في حقيقة بين العارض والمعرض او من البين ان جعل الاسود سبب لبعينه جعل الشوب

كيف لا وجعل الاسم موقوف على الصانع والحق واستوب وجعل الثوب لما توقفت على شئ منها نعم شيئا علاقة
 اتحادا ومعنى كل مطلق لاتحادا ثم من الاتحاد والحقيق الذاتي وامثال ذلك الاتحاد وقال صاحب الالف
 المبين الوجود الحق تعالى ثم يذاته ليس يحمل عليه الوجود والمطلق المنتزع على انه هو بعينه او هو من ذاتية و
 ليس هو شيء في العقل فينتزع عنه الوجود والمطلق ويعرضه في الحان الذهن فقد عرفت ان هذه وظيفة الطباع
 ان مكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان في الاعيان حقيقة متفرقة بنفس الذات والمتفرقة بنفس الذات هو نفس حقيقة
 متفرقة في كل الوجود عليه مطابق انتزاع موجودية منه لا باقتضار حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتفرقة من
 بها على نفس مبيته المتفرقة من بها على متفرقة في كل مطابق الانتزاع لا باستيفات تاثير من بها على
 او باقتضار من المبيته المبعولة وان العقل سبيل في المبيات المبعولة في كمال الحقيقة المتفرقة وانتزاع
 الموجودية منها ولا سبيل في ذلك في الحقيقة المتفرقة بنفس الذات بل انما ينزول العقل ان يلقى سمعة
 لما كوفي فيتمتع بالبرهان مطلق ببناء القديسي النوري ان في اوله شدة المشي وشدة خطر الرعب سبيل
 ان يحقق لحاجته انما هو الحق المتفرقة بنفس حقيقة وانتزاع الموجودية عن نفس ذاته فاما يقال ان الملاحظ
 والمنتزع لا ينافي الى ذلك الجواب هو لبرهان لا العقل فان ليس الموجود الحق من افراد شئ فاني حيازة
 العقل وجوده مستقلة المتصلة فما شك بجانب المقدس بالقياس الى الوجود والمطلق الذي هو من الطباع
 امصدا في الانتزاعية في كل موه لا يخفى على المستقيط ما في ذلك الكمال من الاختلال لانه قال اول ان الوجود
 والمطلق لا ينتزع عنه سبحانه لانه ليس يرتسم في العقل حتى ينتزع منه الوجود والمطلق ولا يخفى انه لا يصح الا
 على تقدير توقفت انتزاع العقل وجود من شئ على ارتسام نفس حقيقة ذلك الشئ في العقل مع انه بطانة
 طائر اذ اعلى انه لو لم ينتزع الوجود عنه لكان قولنا انه سبحانه موجودا كاذبا ليعاذا بالله ثم قال ان المتفرقة بنفس
 لذاته هو نفس حقيقة مصداق حمل الوجود عليه مطابق انتزاع الموجودية وهذا في قوله ولا سبيل الى ذلك
 في حقيقة المتفرقة بنفس الذات ضرورة انه اذا لم يكن العقل سبيل الى كمال الحقيقة المتفرقة بنفس الذات و
 انتزاع الموجودية عنها فكيف تصور حمل الوجود عليها وكذا مطابقا انتزاع الموجودية واما قوله بل انما ينتزع
 العقل وكلام شعري كما لا يخفى وقوله فاما يقال انه الملاحظ والمنتزع لا يفهم معناه اصلا اذ لمعنى لكون
 البرهان لفظا ومنتزعا انما ذلك من ثبوت العقل وقد نفى كون العقل لفظا ومنتزعا حيث قال لا العقل
 والعجب من الشايع انه قد نقل هذا الكلام في الحاشية وآمن به من دون ان يندبر فيه ويحكم عليه قولا

واما مكان قول صاحبنا في المسئلة في بواشيه لا مكان وان كان من المفهومات الغير الكنته الا انشاخ والاسلاب
 عن الهيئه ككسبه لما كان سلب بسيطاً والهيئه تجسده في غير الهيئه الفرقة والشوة المخصصة لم يكن الهيئه اقتضار
 وحيث لا اذ سلب ما كان محدوداً او محدوداً في الموجب سلباً لحوال لم يكن متناجياً الى اقتضار ما من الذات له بل
 يعني به عدم سلبه مطلقاً به سلب في له والهيئه ما لم تكن متفرقة في نفسها فربما ان يكون على مقتضية حقيقة
 شيء فذلك ممتنع ما كان وقد في بواشيه الهيئه بحيث انما هي المعلومة بنفس الهيئه وان كان بوسن لوزم
 الهيئه بمعنى المفهومات التي هي سلباً عن الهيئه وهي من العوارض على مقتضى الهيئه كاشيئة والوجود بها
 يتحقق من قوهر لا مكان بالذات ليس معلولاً بالهيئه والهيئه موصوفة بها نفسها ولذا كسب ان يجعل على المرتب
 انما هو خلق في آخر المرتب متفرقة والمشهوره وان كان الصحيح ان يقال يقتضي الشيء الاسكان فيمكن فاقتران
 ان سائر المرتب وكان مستلزماً له وراؤا في اقتضائه من الشرط الذي هو في المرتب المتفرقة على الاسكان و
 فيه ان القبول يكون الاسكان سلباً بسيطاً في عدم من العوارض فقولاً وهي من العوارض الملاحقة لسلب الهيئه
 متعين فبمع انه عن في مواضع من كسبه بان سلب بسيطاً لم يكن ان يكون من العوارض بل سلباً انما يكون
 من عدم عن ذلك كان هو او محمول سلباً لحوال فما لا مكان كونه سلباً بسيطاً ليس عارضاً للهيئه حقيقة لكن
 مقتضى ان ياتى الهيئه وينتزع منها هذا السلب في غير عدا وبما يجعل على الهيئه فيكون عارضاً للهيئه بهذا الاعتبار
 فابهم قول له لانه ياتى في انما سلباً قول الاستاذ في حاشية على شرح الموقوف اقتضاياً مقتوده بها كما
 زمنية في لعل نظروا في طرف الاضافات وانما هو ان من بعد في جميعها وان لم تكن لخصوص الوجود ان ياتي في
 ولهذا في حاشية اي شية ان ينظر الجميع بحكم بان المستويات شية على قسمين الاول ان يكون الذي فقط
 طرفي معروفه والثاني ان يكون الوجود الذي بشرط المعروفه وهو موضوع منطق اذا ادرت انما عرفت ان
 معتبر في الزمنية ان كان مجرد كون لذهن فقط طريقاً لاضافات من غير ان يكون للموصف تاصل في العين في
 خصوص ان سلباً متاخره في اقتضاياً مقتوده من قسمين زمنية وان اعتبر فيها شرطية الوجود وانما
 فيعتقد من القسم الثاني زمنية ومن الاول حقيقة عدم في الوجود الذي ونحو جي فيه فاقول ان ثبت لا يخفى
 على المتأمل ان مقتضى لذهنية عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذي هو مقتضاياً ان يكون عدياً بالوجود والاسكان
 والشيئية وغيره من المقتولات الثانية بالمعنى المستعمل في عدم الابد الطبيعي قد تكون حاكية عن الموجودات انما حاشية
 تكون قد سبى في موجود وعنده وجوده فيكون معلولاً فيكون ذلك مقتضاياً خارجية وقد تكون حاكية عن

سبب
 كسبه

ذكره في جميع الانتزاعات والخصائص الخارجية فيكون طرف الانقسام جميعها هو الذهن
 بقى الكلام في وجوب ولا مكان فان وجوب حاله حال الوجود لانه عبارة عن ضرورة توافقه ووجوده
 سرركات في ذاته او في غير نفسه بالشرع ذاته او حسب سببها او لذوات المتفرقة في نفسه لخال
 واذ كان مكان في مرتبة كذا حقت بمعنى انصاف شئ بالمكان صدق الحكاية بانه لا ضرورة في مقتضى وجوده
 ولانه وبقي لا يقتضيه وجوده صدق بقوله الحكاية لا تستدعي كون موضوع بقوله الحكاية موجود في الخارج
 وفي ما بين في نفس الامر فيكون مستغنياً عن المسئلة بها سواب فيكون طرف الانقسام بالمكان
 ان طرف الصدق بقوله سواب وان كان مكان معنى لسلب العدوى او المحمول سالبه المحمول يكون أيضاً
 ويكون معه منه منصف به قلنا فانه سبب يكون فانه انتزاعاً من النفس شئ المتفرقة في نفس الامر وفي
 خارج وفي ما بين فيكون طرف الانقسام به بوجهات تفرق ذلك شئ في كل ورزق في لا والله يكون
 الحكاية من ذلك فاعلمت ان قولنا في وجودها معنى عن النفس ذات في مقتضى في خارج مع
 قطع النظر عن حال العقل لو كان المعنى عنه بالوجود المطلق او بالوجود الخارجي المهيبة المتفرقة مطلقاً و
 في حين في حاله نفس مركبة قولنا الله سبب في وجوده فاعلم ان لا يفتقر للهية المتفرقة في الذهن و
 بطلان في معنى من خارج ان مطابق المثال في التقاضي بنفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل
 ونظائر ذلك فاعلم العقل في صواب امثال في الاعتقاد في اصلا قال في الحكاشية
 المتعلقة في قوله او في العين في كمال العقل في ذاته في الوجود وانما رتبة ولا مكان
 في وجوب في عين حسب الوجود خارجي واما مطلق وجوده لا مكان في وجوب
 في نفس الامر فمقتضى الهيبة المتفرقة في عالم الواقع مع قطع النظر عن
 خصوصيات فيكون ان الفرق ان يكون طرف انصاف هذه الامور هو الذهن دون الخارج وفيه
 خصوصيات منها فيكون معروف بها كمر كين خصوصية لمقاومة عدم صلاحيتها وجود المعنى في كل حال في
 مقتضى سواب في عينها وبها يتوهم مقام في كل عين كذا في سواب الهيبة في ذات خارجية وبعض
 عدم مكان في معنى من انتهت ما ينبغي على مستظن في لو كان طرف انصاف الامور المذكورة هو الذهن
 كانت لتقدير مقتضى منها في هيبة كذا في ايات عن وجود في الذهن في معنى القول يكون تلك انصاف
 حقيقية ونفي كونها في هيبة ثم ان القول يكون الهيبة المتفرقة في العين في كمال العقل مقتضى في الحقيقة

مع نه قهر بحث عنها فيه قدرك سببته ناهي في نظرنا بحث بمعنى نه مقصورة للبحث على بعض العوارض و نه
 ما انما هو متبع و قل ما حسب توضيح قد يذكر الحثية في الموضوعات وله معاني احدى ان اشئ مع تلك
 الحثية موضوع كما يقال اموجود من حيث انه موجود موضوع لعدم ان احيى فيه بحث عن ربحه من
 حيث انه موجود كما لو صدق وانما هو لا يوجد في بحث فيه عن تلك الحثية لان موضوع ما يوجد عن عارضة الذات
 و اما بحث عنه وعن جزائه و ثابته ان الحثية تكون بيا لا لا عرض الذاتية المجرى عنها فانه يمكن ان يكون للبحث
 عرض في جهة متوفرة و نه بحث في معناه عن نوع منها فالحثية بيان ذلك النوع فتكون موضوعا حسب بدن
 بدن الذات من حيث نه بحث و مرصوع الهيئة جسم اسما من حيث ان ما سجد ياد المعنى الثاني
 لا ان توس في سبب بحث عن صحة و مرض وفي الهيئة عن شكل فهو كالانفراد و انما في بحث
 في البحث ما سجد عن الذات من لا يتعدى بل كالتشخيص و لا يوجد عن التشخيص و لا في بحث ذلك و نه بحث عليه
 بعد ما سجد في في التلويح به مدرك ما يدرك العلمين في موضوع واحد بالذات او بالانتماء ان قد كانت
 موضوعية يتصور ان يعبر بحثية فيه من موضوع ثم قل و لنفيق ان الموضوع لما كان جوارزا في بحث في احد
 عن عارضة نه تية فيه بالحثية على معنى ان البحث عن الموضوع يكون باعتبار الهيئة و لا نظر اليها اى بالاعتبار
 في جميعها مستند الى معنى ان معنى ان جميع العوارض المجرى عنها يكون خوقها للموضوع بواسطة جهة الحثية
 نه كذا منه و لا ينبغي على المتأمل ان موضوعا حسب الموضوع يفهم ذكره من حيث المتأمل و لا تفصل في ذلك و لا
 المتأخرين و الحكم ان المتأخرين ذهبوا الى ان موضوع المنطق ناهي انعمودات التصورية و انما يقينية مستقوية
 انتم و سجد و غلبه و تمهين راولي ان المنطق كما يبحث عن المستقولات اشانها بحث اليند عن قول منقول
 الاول في نه بحث عن ان الكلي بطبيعي موجود في الخارج و ان الماهية النوعية متعينة مستحصلة و ان مجلس مبهمة بهمة
 و ان المنطق عامة للمجلس و نه حوان يطالب نه الاستدلال التي هي منقولات اولي لا منه و نه التي هي من
 المستقولات الثانية و اجيب عنه باننا نعلم انها من مسائل المنطق لان بحث المنطق مقصور على ما وصل ليجولات
 او على ما يقع في ذلك لا ليعمال و نه لا دخل بها في الابصار اصدا فانما يبحث عنها على سبيل اهدائية
 والثاني ان المنطق قد يبحث عن نفس المستقولات الثانية ايضا كالكليات و الجزئية و الذاتية و غيرية و نه
 فلا يكون هي موضوعا واجب عنه بعض المدققين بان المستقولات الثانية و متعارفات الاول كونها مستقولات
 ثمانية و الثاني كونها عارضة لمستقولات ثمانية اخرى فبالاعتبار الاول للبحث عنها في المنطق لا اعتبارا الثاني

[illegible]

[illegible]

و مطلب ایا و مطلب می و مطلب متوجه الی التقدیر الی مطلب بل و مطلب لم فالطلب اربعة الاول مطلب
 و هو اما لطلب مفهوم اسم او اما لفهم اسم لا یکن بان حکیم علیہ او لطلب به حقیقۃ لذات ان سرف وجود و قبل
 الوجود لا یقال ان بناک حقیقۃ بل یسمی مفہوما و بالجملة نشی قبل الوجود یعنی مفہوما و عند الوجود یعنی ذلک الشیء حداد
 شما و شافی مطلب می و طلب به تمیز شئی عن مشارک فی اجنس و فی الوجود و یطلب التتمیز عن مرزوقی
 و شافی ش مستعجب بل و یطلب به التتمیز بقی بان جرفی التتمیز و هو اما بسیع . مرکب فالسبب یطلب
 وجود شئی و الوجود و اما مرکب به مذی یطلب به کون وجود شئی اشیء ابو علی حال کذا الوصف کذا او الراجح
 مطلب لم و یطلب به علۃ شئی سواء یکان سببا او مرفعه او عسب سببا فینا و اما سبب بی لا یطلب و طلب
 کیف و کم و تین و تین فیه معنی سببا لطلب به لکب بسیج تفسیرا شفا و شافی و اما قال الشیخ فی فصل
 فی مس من المتکالی و ولی من برهان الشفا و اما سبب سبب اجتناب به سببا فانها بالسنه و ولی نشی
 اقنام و بالسنه الشافیه مسته اما بالسنه ال ولی فطلب او مطلب بل و مطلب لم و مطلب علی تسین احد جا
 لذی یطلب به معنی الا سم کقولنا انما انما و اما التقار و شافی الذی یطلب به حقیقۃ لذات کقولنا انما انما و اما
 لکنان و مطلب بل علی تسین احد جا سبب سبب بل نشی موجود علی و هذق و لیس موجود علی و احد
 و لاخر مرکب و هو مطلب بل شئی موجود و انما یكون الوجود و الیہ رموز مثل توکم بل الانسان موجود و جوت
 و لیس به وجودا و اما مطلب لم علی تسین فانه بسبب قول و هو لذی یطلب به ال و احد و هو سبب لانه قد و
 شول و التقدرین فی تیس شیخ مفہوما و اما بسبب لمرغبه و هو یطلب به وجود شئی فی نفسه علی ما یروایہ من
 وجوده مطلقا و وجوده بحال و اما مطلب اراتمی و الکیف و اکم و الین و متی و غیر ذلک فبی . جفہ و جہ ال بل
 مرکب فان اراد احد ان یکثر المطالب بہتدیر و یطلب فعل لان المعیۃ لذاتیۃ ہی شک و مع ذلک فان مطلب
 ای لیس من فیه الیوائی و انشد دل لہ علی المطالب و اما یطلب نیز الشیء بما یفقد و ملک اوسع فہما و اخر
 محذور و حسب احد ان یجب مطلب می مشدود علی مقابل کیف و کم و الین و غیر ذلک فلیفعل فی یحیون
 مطلب بل و لم یطلبان . التقدرین و مطلب و ای یطلبان . التقدرین مطلب لذی یجب باسم مقدم
 علی کل مطلب و اما مطلب ما الذی یجب تحقق لمر فی نفسه فتاخر عن مطلب بل سببہ و قال فی صمد المتعالم
 رابعۃ من الفتن الخمس من برات الشفا و اما سبب و ان کان لکنکرا ان کما یارسی و لکنکرا و لکنکرا
 ذلک فانها یجب و یبحث عند فی فہا الیوان و شافی و خلان فی الیوان و یطلب به سبب الشیء علی الیوان و

ورس من سبب خلال دار منلا و قدوة مثل جاسد ملحق جاسد مع قشع النظر عن ذلك من يكون جيلة الجاني
 وشيئة عقد بحيث يتول ما بان ابن الى صرحا على اطلع على انه متى كيت يتسك بجلامة ويقتد به حتى يعبر عنه
 باندر من خطي ليدفع في الارواح ان صاعكاه اميرين و قد لكان في غاية المتانة وذهب الشايع ان جواز
 وتوفي العربي في جواب احتية به توسع وانظر رقيقه المسمى بانها تارة من قبح شفا بواب في من سمع و قد ان
 مع ذلك تم واكمل من الرسم بها هو محتار ان حصل مسير بان حيث قال في حواشي الاشياء
 ان شربت رسمي تعريفه اصطلاح اذن من المعنى انه ليس وظيفة ملنة ولا بد من ان يطلب بها وليس
 من كملت يستفهام ايصلا له سوى كلمة ما ينبغي ان يجوز وقوع رسم في جواب ما هو اصطلاحه وطبعي
 ان يكون ذلك شاعرا فانما انما سبيل التسلح وانما نظر اردا كما حصل انه لا يجب في صحة وقوع الرسم
 في جواب ما شاعرا كانت وحيث فان التصور بالرسم ايضا مطلوب لا بد من طالب ولا يصح لطيفة فان
 قيس قد صرح في فن الساخوحي بان العربي لا يقع في جواب ما هو في عقد الاصطلاح في فن خاص لا يستقيم
 ان لا يقع رسم في جواب ما وان لا يكون الرسم مطلوب بان فهم في الله حيث قال ان قال في الاشياء اي في الاشياء
 على شرح المطالع انتهت اعلم ان عبارة استي نظها الشايع من ما شئته على شرح المطالع لا توجد في تلك
 الاشياء اصلا وانما هو من الشايع عليه بل منه كور في ما شئته على شرح المطالع في جواب ما صرح حيث
 قال ان ما ليسا عن العوارض شلقا و وجيب عن سوال ما بما من رجة لفطرة ولا يقبله كما ان قيل
 ان انسان ويحاب قابل مفعلة الكتابة ان ما واه هو بل هو فاعل صرحات اقوم ومفتنني عبارة قد
 نقلا في قوله بمرور في الكلام في حاشي شرح التجريد ايجده و تجردات الغواشي وقوله ولو اوجب عن سوال
 بانها هو انفس رجة لفطرة ولا يقبله ما هو انفسه ولا يقبله لفظة بمعنى وقد صرح ان اقوم هو وقوع الرسم في جواب وقيد
 بعضهم كما بعد من العلوي في شربت ان شربت بان وقوعه على سبيل التوسع وانما نظر اردا لم يرد ان التوسع
 يدركه رسم ويراد ان كنهه مجازا ما يتوهمه فاصحون ان يكون الواقع في الجواب هو كنهه لا الرسم على ان
 ان لا الرسم بهجرة في التقابلين و قد شئ في سورة انظر لعدم العلم بان كنهه قد يمكن استعمال
 الرسم فيه بل اردوا ان نفس وقيد في جواب توسع كما ان شئ على من رفته وسليمة ان كنهه ما ينبغي ان لا
 يبينه ان في حاشي شئ من غير نظون ان سببه الشايع في لمحقق مدوني فريه بلا مزية في انه تفصيل
 كنه الموجودات الحياتية او علم ان الموجودات الحياتية لم كانت لها مفهومات وحقائق يجوز ان يكون لها

حدود رسوم سميت وحقائق المعدومات فلما لم يكن لها المفهومات فانما يكون لها حدود رسوم سميت فقط
لان الحق سبحانه والذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة والمراوكة لها موجودات اعيانية
اعلم من ان تكون موجودات بالذات وبها شيئا اذا لم يكن في الحكمة معرفة الخلق النفس الامرية وهي شاملة
للموجود في الخارج بنفسه وبه في الوجود بالذات كذا في النفس الامرية سواء كانت موجودة بالذات وبها شيئا
حقائق وعنوانات متعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعد بحسب الحقيقة وتعريف العنوانات التي هي حقيقة
لها بحسب الاسم فقط في ذلك وانت تعلم وقد علمت ان المحقق الذي يجوز وقوع الرسم في جواب الحقيقة
حيث قال في حواشي السجدة على شرح المطالع في شأن مناقرة من معاصره حيث زعم معاصره ان الحقيقة
هي التي لا وكان ما الحقيقة هيبة الشيء لم يتجلى في تقرير السؤال عن الوجود بل كشيء فيه موجود في صورته فان كل ما
هو متصور فله هيبة بل كل متصور له وجوده وذلك ان الامور لا هيبة كذا في هيبة والضرورة وغيرهما من المعقولات
التي لا يتصور ان يعتد بها في الواقعيات بالذات فاما في الجنبين ان لا يكون الرسم من مطلب ما هو
وغيره مسلم وليست شعري اذا لم يدخل في هذا المطلب وهو من المطلب فحق اي مطلب يدخل في عبارته ثم
قال في ذلك انما مشبهه في معاصره حيث قال مطلب ما لا هيبة مفهوم رسم ومطلب ما حقيقة هيبة لم يتصور
عنه واختلف عليه بان يجوز ان يكون هيبة لم يتصور عنه غير مفهوم رسمه في ذلك فليس نقض احداهما في الآخر القوم
لهم جواب ان مطلب ما لا هيبة يقع بعد العلم بوجوده في مطلب ما لا هيبة فاما وجه كذا لم يرد جواب بان القوم لم
يدعوا الا نقض ما ذكر في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم رسمه لم يتصور عنه نفس هيبة في تلك الصورة
يلزم ان نقض ما ذكر في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم رسمه لم يتصور عنه نفس هيبة في تلك الصورة
ليدعى نقض ما ذكر كما ذكر في ان ما ذكر من ان القوم خصصوا ان نقض بعض الصور لا بد فيه من متج
النقل فان ما ذكرنا عليه هو ان مطلب ما لا هيبة بعد العلم بالوجود فيطلب الى مطلب ما الحقيقة ان رسمه رسم و
ان هذا في ذلك قد ثبت مع حسب لطائف مطلب ما الحقيقة فاما ما ذهب منه مطلب ما لا هيبة في رسمه
العلم بوجوده فليس مطلبه على حiale فلا يرد في حواشي شرح المطالع في حواشي السجدة على شرح
التجريد وليست شعري اذا لم يكن الرسم فلا في مطلب ما فحق اي مطلب يدخل في عبارته في مطلب
في لانه سوال عن محض المميز ما هو حوايه ولا في غير من المطالب التي وابطحات المحقق الذي في كل حوايه
وقوع الرسم في جواب ما الحقيقة غاية الامران كلامه في بعض المواضع من حواشي شرح المطالع وحواشي

[illegible]

على سبيل توسع كما دلت عليه على نهجها جيل الصلوة والتسليمات تنبها على قدس مجه مسئول عنه عن توسع
 'مسؤل المتعالية عن تصور كنهه والتعديله' ذكره اعظم من ان يسعد بذكر ما ووداينة 'قدس من ان يلتقط
 من ذرة بعينه' الصلوات ليس يمكن ان يشرح من سمه او يشرح عن حقيقته اراجلو زمره وعور رفته المقولة هذا الكلام
 ونوا صريح في انه يجوز وقوع العرضي في جواب ما سطت على سبيل اتوسع والان صطرا كما في سبيل اليه. المحقق
 الدواني في تبدا المحقق الطوسي وقال في موضع خرمها 'خصوصا' و'اجناس' لم يثبت 'تمحوظ' لها 'لوزم' وعنوان
 توسع من تصور بان في حاف الملوذات وتقرينها بها لا يقتصر عن تعريفها به. و'قد' ذلك بعد حدوث
 على سبيل اتوسع وذلك في حلقه لا اسمية. و'حقيقية' كغيره. 'مسؤل' الملقا عن 'مهيئة' ولكن تناو جيبته
 باسم وتارة حسب تقرو وجودها اتباع والمتكذون اذ رقتا 'هم' من 'تفتيش' لا 'الذ' جوا عن كنه 'الامر' لعل
 فيرغمون انه ريت بانواع العرضيات الملائمة المستعملة في ان راجح هربان ثم راجح مصون كما يطلب
 لشارحة للاسم ويسوا يشعرون انه رعا المعلوم بالحقيقة في العلم ما رتسمى الصورة التي في الذهن ثم الامر
 يعني معلوم ثان بالعرض لا بالحقيقة وان افتراق العلم بشئ يوجب عن العلم بوجوه شئ ليس الا بضره
 من اعباء المعلوم بالحقيقة في الصورتين ليس ان كنه اوج ولا علم بالذات. لا العلم بكنهه لا انه بها كان
 كنه شئ. و'بها' شئ آخر قاذوا اعتبارا لطباق عليه قيل ان معلومية ما بالذات معلومية ذك بالعرض وليس
 مع راية و'بها' شئ و'بها' شئ ان مطلب الشارحة ينقلب بعينه مطلب بالحقيقة بعد العلم بالذات فكيف
 يصح اختلاف جواب فيها بالحدية والاسمية هذا الكلام و'بها' الكلام صريح في انه لا يجوز وقوع العرضي في جواب ما
 الصلوة حدوت ان تحقيق ان التصور بالكنه كما يكون معلوما لك التصور بوجوه يكون مثابا ايضا فلا بد له
 من محاسب و'بها' شئ لا يمكن بالطلب تصور مطلقا سوار كان بالكنه او بالوجوه واما قوله ثم ان مطلب
 الشارحة آه غني غاية سخافة اذ مرهم بقوهم مطلب بالاسمية بعد العلم بالوجود فيقلب الى بالحقيقة فيقلب
 اليه ان رسا فترسم وان حدوت كما صرح به المحقق الدواني في حواشي شرح المطلب وقد سبق نقل كلامه فيكون
 ان يفسر انهم لم يدعوا ان انقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم مسئول عنه نفس مهيئة
 و'ان' كان مهيئة مسئول عنه غير مفهوم اسمه فلا يمكن انقلاب حدوتها الى آخره فمثل في له اما بسبب لانه
 الاسم وقال بعض السطحيين من لظا كلام الشارح يعني ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم مع قطع
 نظر عن القوام والوجود وهذا مطلب الشارحة والصواب ان يقال معناه ان ما يقع في الجواب يكون حذا

تفصیلاً مادل الا تم اجمال فما استار سوال عن تفصیل مادل علیه لاسم اجمال فیجب ان یجاب بجمع مادل فی
 ذلک مفہوم مادل علیه لاسم بالمطابقہ والنقصن فیکون الجواب حداسمیا قوله او بدلالة وقوع فی التجوہرہ قال
 بعض سلفیین مذهب ان تکلف لذاتیات وان علی وجود شیء فی نفس ان مروجہ مطلب بالحقیقۃ والافنی علی من
 لدنی سکتہ ن شئی من ذاتیات شئی لدیہ علی وجود شئی فی نفس ان مادل سنی بذہ العبارہ علی ما افید
 ان کلیدہ بعضی ان لان یسأل بہا ورن یجاب عنہا بطلبین بجرہیات الحقیقۃ فیکون السؤال بجا عن
 جوہریات الحقیقۃ التي دخلت علی سمہا فی سوال استوائ استلزاما لاسان ویکون الجواب عن سوال بجا
 جوہریات الحقیقۃ السؤال عنہا بجرہیات تباہی ہی متلبستہ بوقد لہ ان سمہ علیہا لکونہا دائرۃ فی مفہومہ ان
 مروجہ علیہا بالمطابقہ والنقصن وذلک فی مطلبہ شارحہ واما بجرہیات تباہی ہی متلبستہ ومقرنہ بدلالة
 وقوع السؤال عنہ فی التجوہری مدلویتہ وقوسہ فی التجوہرہ کا حاصلہ بمطلب بل سببہا اسایت علی مطلب ذلک
 فی مطلب الحقیقۃ فی الہ حدود وسمیتہ قال فی کاشیہ قال فی التقدیسات ما حاصلہ ن جوہریات وعرضیات
 مقایسہ ہی المفہومات المعبرہا عنہا فان المعبرہا عنہا فاعنہ وازمۃ للمعبرہ عنہا علی الالفاظ وانما انھو
 علیہا ہذا تباہی وعرضیتہ ہوا المعبر عنہ لہی ہو ذلک مبد ذلک اللازم والاختلاف بالذاتیۃ والعرضیتہ لیس فی
 مفہومات لغزوات بانفسہا بل فی المعبر عنہ ہا لہ تری ن لفصول وازجاس العالیۃ اذ ہی بسائط لا یکن
 تحدیدہا و تعریفہا وراستہ یار التي یوقی بہا علی انہا جناس وفصول فانہا ہی تادل علیہا وہی لوزم وحنونات
 کما یقال لہو ہو الموجدول فی موضوع المفہوم لعون وان کان عنہا لا لہ الا ان المعنون والمعبر عنہ نفس
 حقیقۃ لہو ہر ذلک یعرفہ بحیثہ بجاہ بطول والعرض والعمق والجبوت ہو حساس الخوگ بالارادۃ والناطق
 ہو لہرک لمکیات والہو مبادی بذہ مفہومات فان التحدید مثل بذہ و ہو یکنون رشا اقیم مقام احد علی الترتیب
 لہ حقیقیۃ مرکبات جمع تحدید ہا کحدود التوسیعہ والحدود الحقیقیۃ ایضا فی الانسان مثلاً اذ عرف بالحدود ان شائق
 فان عنی ہا سبہ ہا کان حد حقیقی وان عنی ہا عنونہا کان رشا بالحقیقۃ وحد اعلی التوسیع من جنس توسعی و
 فصل توسعی واکا رسوم المشہورہ فی العوارض للامتہ والعرضیات المصطلحہ التي ہی لیست عنوانات جوہریۃ
 بل ہی عنوانات امور تخفی لذات بعد قوامہ بحقیقۃ کا عداک واکتاب ومن ہنا ظہر ان العرضی الذی ہذا
 التجوہری کان بعض فالعنوان المفہوم منہ دون العنوان المعبر عنہ کلہا عرضیان واما التجوہری فان عنوان المفہوم
 منہ عنہی والمعبر عنہ جوہری و اجزاء حد البسیط اجزائہ والافتواء ہو جزاء حد المركب عنی بجنس والفصل

[illegible]

بان المقول في جواب ما هو لا ينحصر في لذاتيات بل قد يكون عصبها فاعلم ان ما هو سؤال عن الذات في الحقيقة
 ليس بشئ وانما ثانيا فلان قال صاحب الطائوس في بيان ما استغنى به معنى ما هو شئ خواهي وان لو نها وما بهيئتك
 وانما ثانيا فلان قد يتم استغناء كل كلمة في معنى وراهم في طلب التعريفات العظيمة وغير حاص حيث لا يكون مثلا الطلب الحقيقي
 وانما ثانيا فلان استدل له بكونهم قد عرفوا في كل كلمة في اللغة سؤال عن تصور الشئ بانك في غاية اسنى في الاستغناء
 كما عرفت فيما سبق وانما ثانيا فلان قال المحقق العنبري في فن البرهان من شرح الاشارات ان الطالب الاول
 يعني ما الحقيقي هو ليس كل ما هو ويحتاج بالصفات المقول في جواب ما هو وظاهر ان جواب ما هو ينحصر في احد
 والكسب والشيء واما ثانيا فلان قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الثانية من برهان الشفاران
 مطلب ما في قسمين احدهما الذي يطلبه الاسم كقولنا انكاره وما انكاره انكاره يطلب به حقيقة الذات
 كقولنا ما الحركة وما المكان ولا ينبغي ان اثبات حقيقة الذات هو انكاره ما زعم استاذ الشافعي اصطلاح فن
 البرهان ليس اصطلاح فن البرهان فاستبان ان جلما قال استاذ في قوله القام رحمه بالغيب وبالله من
 وارتفاع في له والمعلم الاول قد علم الشافعي في رتبته من طلب بل على قهارة بل شئ بل شئ موجود على اطلاق بل شئ
 موجود على شئ في حق ما يسمى بالهئية البسيطة هو الاول والهئية المركبة ضربان بالانفاضة وعلى اطلاق
 ولو اصطلاح على جعل البسيطة من جنس البسيطة على الحقيقة وهي هئية الشئ في نفس هئية البسيطة على الانفاضة وبالقاسم في
 هئية الشئ بسبب الوجود في نفسه والمركبة هئية الشئ على صفة فالاصطلاح وكان من آمن بالجعل البسيطة انما اذ بل
 نفسه عن التثنية ثمة بعدم انفصال الوجود عن التثنية الا في اعتبار بعض فمما تحقق الوجود ثبت التثنية كمن المعتبرين
 مختلفان وعلني بسبب كل منهما لو حق وحكام فلا يزال هناك في معابير العلية والاعتبارات المتصورة والادعية
 وانما ثانيا فلان احدى البراهين وقال في موضع آخر من طلب بل تقسم الى البسيطة والمركبة ثم البسيطة الى نوعين
 شئ مشهور والطلب كسب الى بل بسيط وبل مركب ثم بل بسيط الى بسيط على الحقيقة وبسيط مشهورى ما
 بل بسيط فهو بل شئ في السؤال عن تفرده في نفسه واما بل المركب فهو بل شئ في السؤال عنه على
 انفاضة ويرجع الى كون تلك الصفة له او كونه على تلك الصفة والتحقيق من البسيط سؤال عن نفس الشئ بحسب
 جوهر حقيقة في نفسها وتفرده في سجنها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاهل اتمه
 بالوسط في لفظ العقل اصلا والمشهورى منه سؤال عن نفس الشئ بحسب مرتبة الوجودية والكون اما في نفس
 الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المتقدمة على المرتبة الاولى بالوسط فالواقع في مطلب

مطلقا، المتجوز ليس، والوجود على الإطلاق، وليس الوجود شيئا جوهريا للموضوع أو مضافا ذاتيا أو خارجا
 وليس وعدم تثليث اقسامه بالمال البسيط متشابه بل بسيط وهو ان لا اعتبارا ثم باعتبار البساطة فيه منوط
 في المعارف التصورية والصور العقلية ومفسد في ابوابه تحت اصناف الوحدة والبرهانية وان كانت مرتبة
 متساوية في غير المسمى الذي هو طرف الخط والتعريف من ظروف الوجود فالسؤال عن تجزئته الحقيقية كما يقال
 بل العقل في مرتبة هي عقل والجواب نعم اي بعض المبادئ المتجوزة هي العقل بل اجتماع النقيضين
 بل مرتبة هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لا مرتبة متجوزة هي اجتماع النقيضين وانما ثبت ان شئ العقل
 مثلا متجوزا حقيقة في الاعيان يستغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذا شئ لا يصح ان يكون
 له حقيقة متفردة وليس كذلك الحقيقة المتجوزة وجوده في ظرف تجزئته وانما يتحقق ذلك قوم ليسوا به غير
 بل ان حقيقة التصورية المتجوزة في ظرف قسما ويلزمها ان يبلغ غبايا تكون موجودة في ذلك الظرف ولكن
 ينبغي ان لا يخل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السالبة منها ان تنفع حقوق الحكم المتناظرة
 بحسب ذلك والمطلب بل بسيط متفرد على المركب او طبيعة اشياء شئ شئ يقتضي ان يكون المثبت لثباتها في
 نفسه حتى ثبت له شئ فيكون شئ في نفسه ثم يكون له حقيقة وتحقق ان حدود المبادئ بسيطة ليس مقادير ثبوت
 شئ له موضوع واتحاد موضوع والمحمول بل مقادير حقيقة الموضوع او ما تجزئته او كون الموضوع في نفسه متفردا
 في نفسه وانما ذلك في المبادئ المتكيفة فكل فان اعقده في المبادئ البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشئة من
 طبيعته على الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في ذلك، وبغير عما ذكره عقل لا يجب ما يرجع اليه مقادير العقل
 متفردا في التفسير عند ان ليس من يستأهل محالة النظر في اسرارها اذ ارجع عزيمة عقله وجوان قواها عقل
 متفردا وموجودا مثلكا وانما ثبتت مفهوم استقرار الوجود واتحاد العقل واستقرار الوجود وان شئنا وانما استقرار
 في شئ وكونه في نفسه ومتاخر عنه واما ان ليس لاشئ متقدم على شئ في نفس ذات الموضوع، لاشئ المتأخر عنه
 ثبوت شئ في سواها كان ذلك او بعد مفهوم ثبوت، وغيره فاذن تفصيل ذات الموضوع من جيز المبادئ البسيطة
 وتفصيل بعد من جيز المبادئ المركبة ولك السالك متوينا ليس اجتماع النقيضين متفردا او موجودا مقادير
 بالحقيقة البسيطة شئ حقيقة وساب، انه وانما في نفسه لا سلب مفهوم استقرار مفهوم الوجود وعنه فقد كنا عن ذلك
 من قبل ان الوجود نفس كون المبدأ وموجودا بالماهية الوجودية هي، ما يكون به المبدأ ولك عدم شئ في نفسه
 هو نفس استقراره لا استقراره من اذ هو الوجود على خلاف عدمه من صفات شئ عن العقل فاذن

الايجاب في البليات البسيطة بخبر شئ او ثبوتها سلب لسياسة شئ او انتفاءه والايجاب في البليات المركبة ثبوت شئ
 شئ والسلب انتفاءه عنه انتهى وهذا الكلام مع هذا الاطلاق والتطويل قال عن المحصول والتخصيل لما افيد من
 انه ان اراد بقوله والتحقيق من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب خبر حقيقة في نفسها وتقرر مهية في نفسها ان
 البليات البسيطة هي التي سوال عن الشئ نفسه من دون ان يتضمن السؤال مفهوما ماسميا
 عن ثبوتها او سلبه عنه فيكون البليات البسيطة هي التي سوال عن مفهوما ماسميا يكون مطلبها
 نفس الشيء فيكون من مطلبها ما هو عليه بذاته لا يكون لقوله بحسب خبر حقيقة
 في نفسها وتقرر مهية في نفسها من غير ان اراد ان سوال عن الشئ نفسه
 باسند مفهوما ماسميا فذلك المفهوم هو عين مفهوما ماسميا فيكون البليات البسيطة الحقيقية سوال عن حل
 شئ على نفسه فيكون من خبر البليات المركبة باعترافه وانما ذاتي من ذواته فيكون البليات البسيطة الحقيقية على هذا التقدير
 اية من خبر البليات المركبة باعترافه او مفهوما منتزعا عن نفس ذاته هو كناية عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان
 الوجود كناية عن نفس الذات المجموعة بالامر ليقوم بالذات انما هو انتزاعا على ما اعترف به مرارا وقد نصت ايضا بان
 الوجود اول ما ينتزع عن الذات فيكون البليات البسيطة الحقيقية هو البليات البسيطة المشهورة ولا يعني التلطف بلفظ
 التجوهر والتفرد شيئا فان التجوهر والتفرد انما ان ينفى به نفس الذات الواقعية
 انما هي عنها فهو ليس خبرا عن الشئ المسئول عنه في الجواب ولا محمولا عليه
 في الجواب وما ان ينفى به من غير خبره لان من تلك الذات نفسها فذلك
 هو الوجود والتفرد والتفرد والتفرد هو البليات البسيطة وبجوابه عنها
 وقوله اعني المرتبة متقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بالمرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود مرتبة نفس البنية الواقعية
 الواقعة في نفس الامر لمحك عنها متقدمة على مرتبة كائنها ومرتبة الوجود ومرتبة ككائنها لذهنية التي هي ككائنها عن
 المرتبة الاولى اي مرتبة نفس الذات فذلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على ككائنها
 وتقدم المحقق على الصادق وتقدم المنتزع منه على منتزع فذلك المرتبة محكي عنها بالبيان البسيط الذي سماه
 بالبليات المشهورة والبيان البسيط المشهور ككائنها عن تلك المرتبة والبليات البسيطة المشهورة هي التي سوال عن تلك
 المرتبة فاما معنى البليات الحقيقية فهي البليات البسيطة المشهورة والبيان البسيط المشهور ككائنها عن تلك المرتبة
 وان اراد بان ينفى في نفس الامر مع قطع النظر عن ككائنها لذهنية وانتزاع الذات من مرتبتين احداهما مرتبة

التشديد والتجريد في مرتبة الوجود ومرتبة النقص والتجريد في مرتبة الوجود في الواقع فذلك لظلم لان الوجود
على تقدير ندول بالجهل بسببه ليس عارفاً لمهية في نفس الامر حتى يكون لمهية في نفس الامر مرتبتان احدهما
مرتبة النقص عن مرتبة ذات لمهية المعروفة والاخرى مرتبة وجود العارض وانما في الواقع مع عزل النظر عن
هذا المظهر له بن والحكاية التي هي نفس لمهية بلا امرزاد عليها هو الوجود واستعمل في نفس الذات وتلك الحكاية
هي مرتبة الوجود وليس في احوال مرتبتان متخالفتان انما في احوال مرتبة واحدة هي مرتبة نفس الذات في ذاتها
عندنا لان ما امرزاد عنها مرتبة الوجود وتلك المرتبة الواحدة هي العبادرة عن سائر الابدان بلا وسط في حقا
مفصل ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية التي هي عن تلك المرتبة وليس مرتبة الوجود مرتبة اخرى مرتبة على المرتبة
الاولى سوى مرتبة الحكاية التي هي عن تلك المرتبة الاولى هي المرتبة الاولى ان اراد بان في الواقع مع
قطع النظر عن الحكاية التي هي مرتبة الوجود وانها مرتبة على المرتبة الاولى فهو باطل وان اراد ان مرتبة الوجود
الحكاية من المرتبة الاولى مرتبة على المرتبة الاولى ترتب الحكاية على الحكاية عن فاسم لكن ما كانت تلك المرتبة الحكاية
عن المرتبة الاولى يكون اسوان من المرتبة الاولى والى ابواب عن تلك الحكاية فيكون اسوان عن المرتبة الاولى
بالجهل بسببه مشهور في غير ابواب عن تلك الحكاية مشهورة لا غير وقد ظهر بما ذكر ان قوله ان كانت المرتبتان
متخالفتين في غير المراتب الذي هو طرف الخط والنتيجة من طرف الوجود في غاية السخافة لانه ان اراد بان
لمهية في الواقع مع قطع النظر عن ذات مذهب وانتراد مرتبتين متخالفتين في غاية السخافة لانه ان اراد بان
الذي هو طرف الخط والحرية فذلك بطرد ان اراد بان لمهية مرتبتين احداهما مرتبة الحكاية عن المرتبة الاولى
وانها متخالفتان في الواقع متخالفتان عن تلك الحكاية في الواقع فذلك هو واقع ذات لمهية الحكاية
هي واقعية الحكاية عن ذلك هو صحيح لكنه ليس بين ذلك وبين ذلك ان يكون اسوان
عن المرتبة الاولى بالجهل بسببه مشهور فيكون اسوان عن المرتبة الاولى بالجهل بسببه مشهور
المشهورية ومعه ان التفتيش في الحكاية اسوان فيجب الوجود لمهية بسيطة ومعه ان
الواقع في الحكاية عن لمهية بسيطة اخرى سابقة عليها وما بالية بسيطة حقيقية وانما ان لمهية عبارة
عن القضية المشتقة على الحكاية وان الحكاية عن الواقع ليس قضية فضلاً عن ان يكون لمهية بسيطة ولو كان
الحكاية بالوجود لمهية بسيطة مشهورة ومعه ان الحكاية عن لمهية بسيطة حقيقية فكم يجرى مثل ذلك في النهاية المركبة
فيجوز ان يقال بحكم سور مشهورة في هذه القضية لمهية مركبة مشهورة ومعه ان الحكاية عن الحكاية بحكم مستصفاً بالسواد

فی اربع بلایه مرکبه حقیقه و اما قول متله فی المعارف مشهوره و المعهود المستعمله فی نفسه فی برامب ان قضاصات
 لحدیه و البرهانیه قلیقه من ان اعتبار صدق البلیه البسیطه الشهویه حکما عنه و عدم اعتبار حکایه و قضیه
 فی المعارف المشهوره و العلوم القلیقه انما و امی ان قضاصات الحدیه و البرهانیه افسده اما قوله کما یقال
 بل نقل ی بل بیه هی العقل فجب جدا فان قوله بل العقل اما ان یقدر له جزا و لا فان قد له خبر فاما و لک خبر
 فان کان هو حکایه عن نفس لمیهه المتقرره فهو الوجود و لفظ اخر فی میناء فیه البهل جو البهل البسیط المشهور
 و ان کان مشیبا آخر سوی غیر و لفظ البیه المتقرره فیه البهل بل مرکب و ان لم یقدر له خبر فقه کلام اعم
 و ان من دون استناد و قوله ی بل بیه هی العقل ان کان فیه قوله هی العقل صنفه لمیهه و لم یقدر له قوله بیه
 خبر فیه البهل کلاما متضادا عن ان یکون سوا البهل ان کان معاد بل عقل بیه و ان لم یساعد له العقل کان
 ذلک سوال عن ثبوت مفهوم البیهه لا عقل فیکون من قبیل السؤال بالهل المركب و قوله و اجوب نعم فی بعض
 مبیات التجویزه هی عقل فی نایه الوین و المستوط فان کلمه نعم یفید معنی قضیه مشتمله علی موضوع و محمول
 و نسبت رابعه فاما تلك قضیه و ما موضوعها و ما محمولها فان کان موضوعها بعض المبیات التجویزه و محمولها
 و کان لفظه هی رابطه کانت بیه و نقضیه بلایه مرکبه و یکون بعض المبیات التجویزه سمی ان و العقل خبره و ان
 ممکن منک موضوع و محمول فلیس الجواب قضیه فضا عن ان یکون بلایه و کذا فخر و بل اجتماع التیقینین
 ای بل بیه هی اجتماع التیقینین و الجواب فی لیس بیهه تجویزه هی اجتماع التیقینین اما ان یکون قوله بل
 هی اجتماع التیقینین صنفه بیهه فان قد یساک خبر فاما ذلک خبر فان کان هو الموجود و نایر فیه کان البهل البسیط
 مشهوره و اجاب بلایه بسیطه مشهوره و ان کان صنفه غیر الوجود کان بیه بل مرکبا و اجاب بلایه مرکبه و ان لم یقدر له
 خبر لم یکن کلاما متضادا عن ان یکون سوا البهل و کذا قوله و الجواب لیس فان قوله من اما ان یکون له خبر
 و علی ثانی لا یکون له معنی فضا عن ان یکون کلاما و علی الاول اما ان یکون خبره اجتماع التیقینین فیکون
 بیه البهل بل مرکبا و بیه الجواب بلایه مرکبه او یکون قوله هی اجتماع التیقینین صنفه بیهه تجویزه و لیکون خبرا فان
 یقدر له خبر فاما ذلک خبر فان کان هو الموجود کان بیه الجواب بلایه بسیطه مشهوره و ان کان خبره کان بیه الجواب
 بلایه مرکبه و حذف الهم و الخبر لیس لیکونی مشیبا و اما قوله و ان ثبت ان الشیء کما نقل شد تجویزه حقیقه فی
 الاعیان یکن عن سوال عن جوده فی الاعیان کذا یحس فان ادیان از ثبت ان الشیء کما نقل شد تجویزه حقیقه فی الاعیان
 و جوده فی الاعیان کذا و ثبت ان موجود فی الاعیان کما یحس فان ادیان از ثبت ان الشیء کما نقل شد تجویزه حقیقه فی الاعیان

من

بیهه
 تجویزه
 حقیقه
 فی
 الاعیان

ہی بعینہا البلیۃ البسیطۃ التي سماها بالبلية البسيطة مشهورية بذا فرق و ان اراد بان ثبت ان الشيء لا
 مشهور حقيقة في الاعيان استغنى عن السؤال عن وجوده في الاعيان لكون مفهوم ان الشيء مشهور في الاعيان
 مستلزما لمفهوم ان الشيء موجود في الاعيان مع كون هذين المفهومين متغايرين ومن اجل كون مصداق الاول
 مستلزما لمصداق الثاني مع كون ذينك المصداقين متغايرين فهذا خلط في مثل ان مفهوم كون الشيء مشهورا
 في الاعيان هو كونه في الاعيان اى وجوده في الاعيان ومصداق كونه مشهورا في الاعيان هو مصداق كونه موجودا
 في الاعيان لا انهما متغايران مثلا زمان وانما المتغايرين العبارتين وباجابة مصداق البلية البسيطة التي
 سماها بية بسيطة مشهورية هي القضية التي مجموعها الوجود هي البلية المشهورة في الاعيان وهي ليست بحكاية
 ولا قضية فساد عن ان يكون بية بسيطة حقيقية واقوله ان الشيء لا يقع ان يكون حقيقة مشهورة واقول ان
 ان حقيقة المتفردة هي مصداق كونها موجود في ظرف تجرد وان مفاد كونها موجود في نفسها المتفردة
 لا غير فلا ريب في صحة لكن لا يجدر نفعا ان على ان يكون القضية التي مجموعها الوجود حكاية عن البلية المشهورة وهي
 البلية المشهورة مشهورية ومرتبة على بياض حقيقة اخرى تكون حكاية عن البلية المشهورة متفردة بلية بسيطة
 مشهورة حتى تكون هي بية بسيطة حقيقة كما توهم وليست نفس البلية المشهورة حكاية وقضية حتى توهم انها بية
 بسيطة حقيقية بل هي المحكي عنها بلية بسيطة مشهورة وان اراد بان بلية في واقع مرتبتين احداهما مرتبة
 بية المتفردة والاخرى مرتبة وجودا وان اذنت لاذي رتبته في واقع عن المرتبة الاولى
 منتهى يكون القضية السالكية عن المرتبة الاولى بية بسيطة حقيقية وقضية
 السالكية عن المرتبة الثانية بية بسيطة مشهورة فلهذا ينبغي بطلان كونها في ان يكون
 تكون البلية في المرتبة الاولى متساوية محكية بالوجود في الاول يكون تلك مرتبة الاولى هي مرتبة
 وجود البلية فلهذا تكون مرتبة وجود متفردة تلك مرتبة متفردة منها على ان يكون البلية
 في المرتبة الاخرى معروفة لوجوده يكون بوجوده في تلك مرتبة اخرى فلهذا ينبغي ان لا يجعل البلية
 كما ينبغي على المتأمل وقوله لكن ينبغي ان لا يجعل نفس احدى مرتبتين عن اخرى انه اراد بان
 ينبغي ان لا يجعل نفس احدى مرتبتين عن الاخرى قد سبق سابقه منها بان تحقيق ان مرتبة المتفردة هي مرتبة
 لمصداق المحكي عنه الواقعي ومرتبة الوجود هي مرتبة حكاية البلية والاولى سابقة على الثانية سبق المحكي
 عنه على حكاية فهذا وان كان قطعا لكنه مبطل لما طعن بية بسيطة حقيقة لئلا على توهم كون المحكي عنه حكاية

وان اردو نہ شیخی نہ سبیل فصل ان امر متین عن آخری و سبق السابقة سہا بان یظن ان فی الواقع مرتبتین یکجہ عن حد ہوا بالہدایۃ البسیطة الحقیقیۃ وعن آخری بالہدایۃ المشہوریۃ وان الاولی سابقۃ علی الآخر فہذا موقوف علی ان یکون لہدایۃ فی الواقع مع قطع النظر عن حکایتہ الذمین مرتبتان احدہما مرتبۃ التشرع والآخری مرتبۃ الوجود فیکون الوجود عارضا فی الواقع انضماما وانما واقعہ البطلان باعتبارہ الیہ وبالجملۃ قال صاحب الرقی البین فی ہذا مقام و تبعہ الشارح لیس فی ہذا لتقول بل ہوسن الباطیل والقایل واما لتقول الحق و ہو ہدی سبیل حق لہ من ان ہذا الہدایۃ وقال فی الحاشیۃ ہی مطلب ہذا الہل لہ حدان مرتبۃ نفس قوہ الہیۃ لیس لہی فاما المطلوب فی ہذا المرتبۃ اما التصدیق متعلق بحدہ بنقۃ سہا وسن نفسہ فلو انما العقل عکس ولا یریب فی انہ راسخہ او عدمہ فادھر لہ صبح ان لطلب او تصور متعلق بہا ہوسن اقلامہ بالشارحہ و ہذا ہا جہ انتہت منت لعدم ہذا الہدایۃ فی ما تہ انتہتہ ولا یفہدہ قال الشارح ان مرتبۃ الہدایۃ ہیۃ و تہ بہ فہذا کون مجرولۃ لطلب الہل بسبیل حقیقی لان محمول الہدایۃ البسیطۃ الحقیقیۃ نفس الہدایۃ فیہا وی و ہوسن کونہ متشعرا و غیر مفید من جزئ الہدایات المکررۃ و لیس فیہا محمول و انما المطلوب فی الہل البسیطۃ حقیقی تصور نفس الہدایۃ فہو من اقلامہ قال بعض الاعلام بتحقیق ان صدق حمل وجودہ نفس الہدایۃ فاما لہدایۃ موجودہ و حکایتہ عن نفس تقر بان فی الواقع فالتصدیق بالتقریر ہو بعینہ التصدیق بالوجود نفسی ہذا ما زعمہ صاحب الرقی البین تلمنا ما شاعرج فی الہل البسیط و تصور مرتبۃ التقریر من ہذا غیثیۃ مطلب حقیقیۃ الہدایۃ ان یقال بما یکون اکمل الاولی لفظا فیجوز ان لطلب الہل البسیط امامہ وقال فی الحاشیۃ سعفۃ علی ہذا السؤل ہذا کما انہ رد لتقریر صاحب الرقی البین کما رد لتقریر بعض اجدادہ فان التقریر لیس کما یظن عن الہدایۃ متعلق بل عنہا متفرقۃ فی النفعیۃ فی اطاب تصورہ لا یکون ان یندرج فی ما اشارتہ و تحقیقہ ان الہدایۃ کانت فی ذلک ہجۃ و ہذا شیئا مضافا و کانت لغزوات استی جانت تصور عنوانات بلا معنوں فیہا شائتہ یطلب ہذا المعنوں انہ فی وضع ہذا لہ لکنہ لکنہ یجعل السجاء علی تقریرتہ و تجوہرت فی نفس الہدایۃ متفرقۃ لطلب الہدایۃ الحقیقیۃ و طلب التصدیق ہذا لہو من المتقریر لیس طلب ثبوت شیئ لنفسہ حتی یکون غیر منبہا و شیئ معین کما زعم بعض اجدادہ بل التصدیق ہذا التصدیق و اما التصدیق بثبوت الشیئ لنفسہ و حکایتہ عن ہذا لہ ہوسن ان بالوجود ان تقریر الہدایۃ ہو بعینہ تصور وجودہ بالذمی بہ الموجودیۃ و ہوسن فی لقوہ الہدایۃ موجودہ و مرتبۃ التقریر مصداق لالہیات البسیطۃ فطلب التصدیق نہا یکون

[illegible]

و ن سانه. نحو ب شنبی ان یبارد میں لسیط تحقیقہ فان تسببہا بسببہا لیسیتی لیسیتی مستخرج من سببہا
 مستخرج من سببہا و سولہ و جزاؤہ فی فیضی ان غیر من قوسانی، اہلیہ البسیطہ تحقیقہ، انسان متجزہ و انفس
 متجزہ شغل نہ ہمہ یک ثبوت جو ہرہ استقرار المعلوم بل اذ علی اعتبار التصدیق بنسب تجزہ المعلوم فی اوتہ و لیس
 فی سببہ مستخرج مکنون لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 تصدیق بنسبہا لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 فی سببہا لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 من حیثہا لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 کانت محمولہ من موقوفہ کما فی انفس لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 حیثہا لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 الاولی و فی سببہا لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 انما یک راجعہ و قد یستخرج فی انفس لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 من چیز ہل سببہا لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 عمل لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 مشرک انفس لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 فلا یمن سببہا لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 انما فی ما یكون عابہ و قد یستخرج فی انفس لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 یقل بل استغناء منفس فی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 بر علی لفظہ الشرح و لیسیتی انفس و انما تجزہ و المعلوم مضبوط و حقدہ فان سببہا لیسیتی تحقیقہ
 فیکون من مطلبہ و ان کانت حقیقۃ و ان کان المطلوب التصدیق ثبوت محمول ہا فیکون من قبیل العمل
 لاوی و قد وجہ الاستدلال علی ان قد کلام بعض الاجلہ بان وجہ غلط ہذا الشارحہ ان المطلوب التصدیق
 ان فی ہذا علی مطلبہ لیسیتی انفس و ان کانت حقیقۃ و ان کان المطلوب التصدیق ثبوت محمول ہا فیکون من قبیل العمل
 علی مطلبہ لیسیتی انفس و ان کانت حقیقۃ و ان کان المطلوب التصدیق ثبوت محمول ہا فیکون من قبیل العمل

[illegible]

و مستهبة منها نحو ان يكون منزها من المنهيات والذات لا يكون قسبية ولا علة فكيف يكون بسيط حقيقيا
 فقد يتصور ان يكون ذلك المنهيات منسوخا وذاتيا من ذاتيات فيكون البلية بسيطة حقيقية بليته مركبة او
 يكون - فما من عوارضها فيكون له من البليات المركبة ولا تتكامل ككونه منفصلا عنها عن البلية كما ينبغي فغال
 قوله وجب يندفع وقدس في الحاشية وجه الرفع ان هذا المرتبة وان كانت من فروع جعل بسيطة لكنها لما
 يصح ان تفسر عظاما تصديق بها ايراد المحمول الذي هو التفرع من ضرورة العقدة وكون بعض بسيط مما يتعلق
 بالبحر فلفظ لا ينافي في تعلق التصديق به. والمرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذي ذكرناه قل انتهت لا يخفى على
 من يفهم سادس من سوس عن تقرير البلية وتجبر موضوع يتوقف على بهر ومحمول يكون حكاية عن نفس البلية
 والمحمول الذي هو حكاية عن تعلق الموضوع هو الوجود كما عرفت غير مرتبة فيكون به الغالب بل البسيط المشهور في فهم
 يكون مرتبة محكي عنه بليته مرتبة بحكايته ويكون مرتبة محكي عنه بليته عاكيا لتصح ما ذكره ولكن مرتبة الحكيمة
 من تفرع مرتبة محكي عنه فالحكيمة عن نفس البلية المستمرة كانت تلك الحكاية هي البلية البسيطة المنهوية فمحمول
 لمورد في غاية التحقيق وناقش اشراج غير واقف في ذلك قال بعض اهل المعرفة في حواشيه على حاشي شرح موقف
 في قوله كما مر صاحب الافق المبين ان التصديق بتعلق بالتفكير كما يتعلق بالوجودية كمن يجب ان يحكي عن تقرير
 قوم البلية بمحمول ضروري فلفظ وانما تصديق به وان يحكي بمحمول عن موجودية ولا قيل ان هو ثالث مرتبة
 الاولى مرتبة لتقرر نفس البلية وثنائي في موجودية اي كونه بحيث يقع عنه انقراض الوجود والاشكال ان كان
 بصفة فالاول مقدم على الثاني وثنائي على الثالث ورايد ان يحكي عن لمرتب الثالث بمقتضى تعلق التصديق
 بل منها وور خلف فيه فانما يتم وكن في رتبة محكي عنه ثلث مراتب بل هي مرتبة واحدة هي مرتبة تقرير مرتبة
 الوجود حكايته عنها وبالحكمة الوجود ليس صفة بل هو رتبة بليته في نفس الامر بل الوجود عبارة عن حكايته التقرير
 كما استتر فيه بما صاحب الافق المبين في مواضع من كتبه فالمحمول الذي يحكي به عن تقرير البلية هو الوجود وليس الا
 تعلق التصديق بالتقرير هو بليته تعلقه بالموجودية فليس هناك في نفس الامر في رتبة محكي عنه مرتبتين
 بل فيفقد من ان يكون ثلث مراتب فافهم قوله اولا بوجهه. وقال في الحاشية قال معناه حكامة البلية
 في الافق المبين ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانقائه في نفسه لا سلبه عن نفسه وسلب الوجود عنه
 فان ذلك من غير البليات المركبة ومعنى زيد معدوم هو انقائه في نفسه وهو من سلب البليات البسيطة
 ما ثبت ان انقائه حتى يكون من موجبات البلية المركبة والمشاكلة البلية لا ينكره لتعميلهم ان الوجود هو تحقق

نفس الذات لا ثبوت وصفت لها فالعدم اليه سلب نفس الذات واختلافها في نفسها سلب مفهوم ما عنها قال
 المستاذ الحق ان زيدا معدوم موجبة بحسب الحكاية وزيد ليس بوجوده سلبية بحسب الحكاية وكلما هما من سلب
 اهلها من السلبية ومفادها ان في نفس الذات ثبوت الاختلاف حتى يصير العقل عليها مركبا فيها متعاضدا بحسب
 الحكاية متحدا بحسب معنى عند قول لا ينبغي ان يقع الاختلاف في كون زيد معدوم موجبة وكون زيد موجودا مستندا
 على الوجود الرباطي في الاختصاص لتاعت ولا شك ان الحكاية في كون موجبة وفي الثانية مستندة على
 الرابطة تميت ما به منها من التفصيل في المثال ليكشف حقيقة ان في نفس الذات عدم العلمانية التوحيدي انه
 والحكم على امره من ان لا يكون اعتبارا في القضية موجبة ولا بد من اعتبارا بسلبية لان اعتبارا في الجواب يقتضي
 وجود موضوع وعدم في الحكم بالامتناع يقتضي عدم ثبوت فلهذا من اعتبارا في الجواب في هذه القضية اجتماع
 المتناقضين ثبوت الموضوع ولا ثبوت وزعم ايضا ان عدمه في جعل محمول لا حاجة الى ما يربط بالموضوع بخلاف ما
 اذا جعل محمول مفهوما آخر سواء واذا كانت احد محمولات غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع في
 نفسه فتكون له نسبة سلبية واخرى في الحق الدواني على المثال اول بانه من البين انه اذا اعتبر سلبية
 لم يكن المحمول هو العدم وليس معناه سلب عدم على ان لزوم اجتماع المتناقضين في العدم الخارجى محمولا
 في العدم الذي هو في العدم. انما في ذلك لا يقبل التغيير عمل او كانت القضية ممكنة يعني يكونان يكونان
 القضية موجبة زبانية والمراد بالعدم هو الخارجى في روح الامور فاذ بين الثبوت الذي هو في العدم ثبوت الخارجى ويجوز
 ان يكون امر العدم مذنبى ويكون الانقضات بالثبوت في وقت معين في جميع الاوقات ويكون الانقضات
 بالثبوت الامكان لا بالفعل وجاز ان يكون هذه القضية موجبة ممكنة غير مقيدة بالذاتية الفعلية او الخارجية
 الفعلية وعلى ما قال ثانيا بان انقضات قد تباين في سلب شئ عن نفسه وانما في نفسه كيف ما يصح
 التفصيل الاول بان يقال هو سلب عن نفسه زيدا معدوم في نفسه على ان ذلك في حقيقة نفس بان
 المحسوس ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فاما ان العدم ليس محمولا لاجتهاد في تقريب
 وهو بان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع ان خلاف ابدية فاننا نعلم ان به ان مفهوم
 سلب مفهوم آخر فلفظ ان يحتمل فيها سلب واجباب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز
 الحكم بسلبه عنه او اجاب به وقد شنع عليه صاحب الفرق المبين تشبيها بلينا حيث قال ثم ما انت منجاة ما تروى ان
 العدم اذا اخذ في غير المحسوس كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقل الا موجبا مفاد ثبوت الموضوع وان لو اعتبر سلبا

بينهما ايجابية فقامت القضية موجبة فكيف يكون من سوابب هيلية بسيطة او سلبية فافان لا على تلك
 نسبة سلبية وانما على تقدير كون النسبة سلبية يكون مفادها سلب المفعول بمعنى المعدم عن زيد ومنه ضد
 المقصود ونعم اذ ان كان تواتر زيد معدوم سالبة بلية بسيطة كما نعلم صاحب الاتفاق مبين بمجالس المعارف
 المحقق انه وافي لكان كسبه المستوي وبقولنا المعدم زيد لانه سالبة وستره كون هذا العكس سالبة او ايجابية
 ان السالبة الغائبة لا يبعد ولا يعكس ولا يمكن كسبها المستوي فخرج عن لفظة الانسانية واما قوله مع ان
 جملة ما جعل بسيطه هي غاية السخافة لان امثالية المنكرين لمجعل البسيط فهو ان الى كون الوجود معدومة
 زائد ما عرفت لهيئة وليس متناقض الوجود عند عدم نفس الية المتقارنات لعدم منه عدم ليس غبارا من سلب نفس
 الذات غاية في الباب ان عدم هي سلب معدومة الوجود عند عدم مستلزم سلب نفس الذات لا فهمها
 فاقول مستأثر شاذ في تلك الاشياء فاقبول فحتمه ان التلبية التي محمولها عدم موجبة بسبب ايجاب وسالبة
 بسبب محكي عنه فاقول يكونها موجبة محكي بسبب حكاية ويكونها سالبة بسبب محكي عنه فزيد من عدم فزيد
 ليس بوجوده حتى ان محكي له عنده وتعارضت بحسب حكاية ونحوها كما ان من العوائب فان القضية الموجبة
 تكون حاكمة عن موضوع يكون تنصفا بالمعول والقضية السالبة تكون حاكمة عن سلب محض ولذا الاستدلال
 بعد ثبوت وجود موضوعها فزيد من عدم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه ذاتا زائدا بحيث يكون متصفه
 بالمعدم وميتة فان مع انشراح الوجود عنها صدقت القضية والا كانت وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض
 ولا يتوقف صدقها على وجود موضوع وزيد ليس مجردا سالبة قطعنا القول بانها بما بحسب المحكي عنه وتعارضها
 بحسب الحكاية ايجابا وسلبا في نهاية السقوط والسخافة واما قال من كون زيد موجودا مشتقلا على الوجود والرباطي
 بمعنى نسبة ثمانية اربعة ثبوتها ان المصدر المعاصر للمحقق الرواني قد توهم انه ليس في الهيات بسيطة
 لوجوده العدمية بطلانها فيها النسبة الحكمية المسماة نسبة بين بين وهي الاتحاد والملازمة بين الموضوع والمحمول
 بمحمول وبلاخطه هذا الاتحاد يسمى في الهيات بسيطة دون الهيات المركبة لترى ان البعد لا يكون الرابطة في
 بسيطة ويقعون زيد ليست وليتولون في المركبة زيد فليسندوا ست ونويسندوا ليست
 ورواه المحقق الرواني بان لا يشك من بوجاهة صحيح في ان هي مفهوم سلب من غير وبالاجوب والسلب
 لا يقيمه من رابطة بينهما اولا بعد شعورهما من شعور النسبة حكمية واذمان وتوحيها اولا وتوحيها او من اكد
 ان النسبة واقعة وليست بمواقعة على اختلاف راء المقدم والمؤخرين وانفردت بين مفهوم ومفهوم في

زیخا

5 A

هذا كما ينبغي به الفطرة البسيطة بفسادها وهذا صريح شيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من ثلثة جزاءات
 ونسبة زيجائية واسبعية وملتأخرون بان كل قضية مركبة من اربعة جزاءات اولى متباينة نسبة التي هي
 معدة كغيرهم قل في اذ تصورت زيدا ومقبول الوجود كيف بان التصورات في حصول التسميات من غير ان
 النسبة بينها وانما هذا القول لعجز زير مست وزيد ليست بدون ذكر الابل ان ليقع صلا كيف وعدم ذكر زيد بل
 لا تفتد على انهم يقولون زيد موجود است وموجود ليست وفي لغة العربيه وغيره من اللغات متى شعرا بهوايا فترت
 بين الوجود وغيره بذات ان يتحقق انتمش من الذاتات يعرفيه ومن ثبت امثال بذاتي اطلون الوجود
 فقد رضى ان يكون اشوة لثلاث نظرين وانجوبة في لغابرين واجاب عنه معا صرده بان لا نزاع لاحد في كل قضية
 زيريه من نسبة الحكمية نسما بهت بين بين وهي لا تتحد لمداظر بين المتعوض والمعوض ربطا بل الكلام
 في ان ابيات المرءه لا يمكن فيها نسبة حكمية بل لا بد ان ينضم اليها الوجود هو لعدم جعل كلاما متعارفا بين
 موضوعها وموضوعها فلهذا كعب الربيه فيها سميت مركبة وفيه المحقق الدواني بان لا تتحدوا لمعتبر مع ثبوت اولي انهم
 واما ديمان سواركان بين موضوع والمحول الذي هو الموجود او مبدية وبين محمول اخر فان الوجودان متعلقان
 وسلب الوجودات تمس لكليهما وذلك فلا يبرهنا فكما ان السد على ان مدخل قسام زيد بذات عتبه الوجود بين الطرفين لا
 على الاوقات بوجود من غير رابطها الوجود بينهما ان الحكم في كبريئة مركبة ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحول و
 سلب كعب الحكم في ابيات البسيطة ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحول او سلبه من حكم وجدانه فانظر في قضية وجدانه و
 فسادها لا يخفى على من صد وجدانه وبذلك الكلام في غاية التحقيق وامانة وبهذا الظاهر من قوله فان علم العدد الشيرازي صاحب
 الاسفار في كتبه ان مفهوم الموجودات مرتبه بالموضوع دون حاجته الى رابطه اخرى غير ان كان هذا المفهوم ان كان
 مستغلا لا تكون رابطه وان كان رابطه لا يكون محمولا وقد فسر وجوبه لا بطلان بين الرايين وهو ان قولنا
 كذا متب موجود بديه بسيطة متشكك ان بديه مركبة وهي قولنا الموجود كذا متب فمذهبه والتفتية التي هي كسلب بديه بسيطة
 او مشتقة على نسبة لثامته انخرقة قد يكون اعكس عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع تباين الكيف او غير مشتملة
 عليها فيبطل نفس الاستعمال اهلها ان المركبة كلها على نسبة التامة انخرقة رايه ان كانت الوجودية رويها زمانية
 و نهما مواد بطل على النسبة الاربطة وتدل على الزمان كما هو محتق عندهم ويشبه به الوجود ان يظه فلفظ
 كان في قولنا زيد كان موجودا اذ ادله على نسبة الاربطة فيبطل القول بعدم اشتراك البديه بسيطة على نسبة
 الاربطة او غير ذلك عليها وهو خلاف الاملع والبد بديه فيهم ولا تتجمل على ان سواركان نفسه وكلامه انتموهم من

في ان البلية البسيطة عبارة عن تفتية التي يكون محولها الوجود والبلية المركبة عبارة عن التفتية التي يكون محولها
 ما سوى الوجود وسواء كان نفس الموضوع او ذاتيا او صفة زائدة عليه سواء كانت متفرقة على الوجود او لا وقولهم
 يكون البطل المركب متفرقا عن مطلب بل البسيط ليس كليا وقد قال الشيخ في الفصل الخامس من اولي برهان
 الشعار ان المطالب بحسب ما يمكن اليه ههنا قائما بالثمة الاولى ثلثة اقسام وبالقسم الثانية قسمه اما بالقسم
 الاولى فطلب بل وطلب بل وطلب بل وعلى قسمين احدهما الذي يطلب بمعنى الالوهة كقولنا انما يطلب
 والافتقار وان الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا انما حركة وما كان ومطلب بل على قسمين احدهما بسيط و
 بر مطلب بل بشي موجود على الاطلاق وليس موجود على الاطلاق وانما مركب وهو مطلب بل بشي موجود
 كذا وليس موجودا فيكون موجودا بطريق لا كونه بل تركب بل لا شأن بوجوده او ليس بوجوده
 فقد جعل التفتية التي للمعنى فيها ذاتي من اهلليات المركبة فمردم بوجوده بشي على صفة غير الوجود اعم من
 وذاتية وصناته سواء كانت ساقطة على الوجود او لا وما قال بعض الشراح المراد بالصفة استيحي غير الوجود
 اعم من ان يكون سابقا على وجوده وتقر الملية وميزه وان كانا او سبوتا به كالقيام والقعود فيلزم ان البطل
 البسيط عن المركبة اوصفة متأخرة فيدمر ان يكون المطالب لا مكانا وانما كانت البسيطة وبمكا ترمي
 بشي او راقبة في تخر بعض اهلليات بسيطة عن بعض اهلليات المركبة والقول بكون التقرر الذي هو
 عبارة عن نفس الملية من صفاتها السابقة على وجودها محالا معنى به اصلا او محجب منه عدم التمييز الذي هو سابق
 للوجود من صفاتها السابقة على وجودها فتم احاطة عما زعمه اشكال بما ينظر عن استعماله فان ولد ارمينا
 تركه اجمد قوله ونحن فينبى ان لا يميل آدم عرف فيما سبق انه ان كان المراد ان فينبى ان لا يميل نفس ادمي
 المرتبة عن اخرى وسبق السابقة منها بان تحقيق مرتبة التقرر هي مرتبة المصدق المحكي عنه الواقعي
 ومرتبة الوجود هي مرتبة الحكاية الذهنية وان اول سابق على الثانية سبق المحكي عنه على الحكاية لئلا يضيع حقوق
 الحكم المختلفة حتى لا يميز بين الحكم المحكي عنه الواقعي والحكاية الذهنية فذلك حق كنه مبطل للبلية البسيطة
 حقيقة كونه ناشيا من ذهن المحكي عنه حكاية فهو تضييع لحقوق الحكم المختلفة وان كان المراد ان فينبى ان
 لا يميل نفس احد مرتبتين عن اخرى وسبق السابقة منها بان فينبى ان في الواقع مرتبتين محكي عن احد هما
 بالبلية البسيطة الحقيقية وعن الاخرى بالبلية البسيطة المشهورة وان الاولى سابقة على الاخرى فهو باطل
 تلقى كيف وليس للملية مع قطع النظر عن حكاية ذهنية مرتبتان احد هما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود

وانه يكون كذا لو كان الوجود مطلقا مهيبة في الواقع انفسا ما او انتزاعا و هو باطل ما من غير مرة فتأمل
 ولا تخط قولنا ان يقال لو كان في الحق البين بها لو جده اذ كان الوجود رابطا في الهلية المركبة
 من حيث من استحق في ثبوت المحمول للموضوع فيلزم للمحمول وجودا في الوجود لا يعقل به وانه ففلا يصح اثبات
 اعداديات للموضوعات ثم ان ثبوت الموضوع ثابت. بل للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ان الموضوع
 ان لا يذية وانه قد كشفنا فيما قلنا عليك من قبل منعه وان قد كشف ان ثبوت المحمول للموضوع ليس هو
 وجوده في نفسه وكن للموضوع كوجوده في العرض على ما هو في نفسه وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف موضوع
 به في الوجود مر به فيجوز ان ينصف الموضوع بالعدم مما له ثبوت في ذم من. وانذ نهاية في الثبوتات ثبت
 بالثبوت اعتبار العقل وانه يلزم ثبوت المحمول للموضوع بالذات وانه يحتمل بالتقدم يكن ان منسب الموضوع
 وكن ثبوت له في اقل الناس ان كان ثبوت العقل مفهوم ثبوت استجابة له من ان ادلة على ان الانسان
 وكن ثبوت ومرارة معرفته على انه ملحوظ بالاثبات وهو باقتضائه فيمكن بحسب هذا الفعل ان يراعى ما في ذلك
 ثبوت وانه تصور ان منسب ان الموضوع بالثبوت وانه ثبوت فاذا قلت ثبوت المحمول كذا ففقط جبهة مشكوك
 فيه بالاثبات وانه باقتضائه بالثبوت وليس هو اتصاف الموضوع بالمحمول الذي لا يقع لا بين شيئين
 لا كما شئت ان قد يكسب كذا في الموضوع وتغير له ثبوتها في خروج يرجع لا مرالي ان يكون ذلك
 لثبوت آخر ان متغير ما ان ثبوت لا وكون محمول بذاته ولا ملحوظا قصد فان التفتت اليه قدت
 ثبوت ثبوت كذا ففقط فكنك الى شيئين ان به بعض وكنك ان تنسب لثبوت. وخر ثبوتنا ثبوتنا وكنك الى ذلك
 تفعل الثبوت الثاني يترتب على تفعل الثبوت الاول باقتضائه وتفعل ثبوت على تفعل الثاني كذا تفعل
 ينبغي ان لا يفتت سلسله انتهى اعلم ان قوله وان قد كشف وجوب عن الايراد الاول كذا لا يذية
 ان قرأه به بان منعه وبعقل اهلي مركب في متعه قد ثبوت المحمول في نفسه بان يكون الموضوع ويدا
 عليه قوله ان مصداق الهلية المركبة مشتملة على الوجود الربطي سبعة وجودا عرضا فلهذا ان يكون
 هذا المحمول وجوده انه قد يكون من اعداديات وان في وجوده لمحمول بممن ان يكون نفسه. وبمنشأ
 انتزاعه في نحو ثبوت من وجوده وجودا في رتب في ترتيب الوجود فلهذا وجوده في نفسه هو
 وجوده في موضوع. بل في النسخ من الوجود واوله والانهية في البشوات وجواب عن الايراد الثاني ما تحمله
 ان يحكم على البشوات بالثبوت انما يكون وتعمل بالذات. ولا بد ان يكون انساب الى ملحوظ بالذات

[illegible]

[illegible]

مصاديق بهيات المركبة التي مساوية لموازاتها التزاغية فلا يصح ان يقال الوجود متخا جي للفوقية في نفسه
هو وجوده في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان الادوار الوجودية علم سواها من نفسه
وبنشاء فسلم ان مصاديق بهيات مركبة مستقلة عليه فتعني انها مصححة بالنسبة الى الوجود ولكن مصاديق
بهيات بسيطة يتكلم بان الوجود من الكليات المذكورة فكما ان الوجود والفوقية في نفسها هو وجوده
في موضوع كونه مصححا لتزاعها كك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوع كونه مصححا لتزاعها كك
محقق مقام ان المعبر لوجود الذي به الوجودية الذي هو منشأه انما هو الوجود كشيء وفيه مثال ان
اول ان نفس الهمية المستقرة وثاني انه امر زائد على الاول ففرق ان مصاديق بهيات البسيطة نفس
الهمية المستقرة بخلاف مصاديق بهيات مركبة فان مصاديق هناك الموضوع مع صفة نفس الهمية وانترعية
فمصاديقها بسيطة ومصاديق مركبة مركبة في صفة كونه حقيقة تاجية نسبتة بنفسها الى موضوع في وجوده
نفسه باعتبار وجوده بل باعتبار نسبتة الى الموضوع وعلى الثاني ففرق ان مصاديق بهيات
البسيطة الموضوع مع امر الوجودية ومصاديق بهيات مركبة الموضوع مع صفة مع امر الوجودية
موضوع وثالثا لوجوده صفة في نفسها اذ هو وجودية الصفة وهو بهيئة منتسب الى الموضوع فانه كما انه موضوع
كما ان الانتساب وليس في مصاديق بهيات بسيطة سوى وجود موضوع اندي هو لنترة الصفة وفي
المركبة وجود خربذ الوجود متزاع حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوع فان موجودية الوجود ونسبة موضوع
سائر الاشياء الى الوجود وان ايضا ان مصاديق بهيات بسيطة نفس ذات الموضوع فليس هناك وصف قائم
يكنى عنه بخلاف بهيات المركبة وليس للوجود الذي به الوجودية قياما بهيئة موجودة وعلى عند في قضية
صفت كون موضوع بحسب نفس الامر في غير منتسبها المتعبر حيث يصح انتزاع نسبة عنه بحيث يكنى عنه عن
حال الواقعي انه قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون لقرره بحيث يصح انتزاع الصفة او بحيث يخصص اليه
الصفة ويستدل بتقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن تقرر مع وصف زائد فيكون له
ليس لموجودية مصدرية قياما بالهمية اصداك نعم صمد لعاصر للمحقق الذي في ان في كفاية لا يثبت لها
بل لها قيام بالهمية لكن ليس موجوديتها باعتبارها ككيفية وهو معنى شترع بعد تقرر بمرتبة ككيفية اذ اريد ككيفية
عن قيامها بالمعنى المصدرى الانتزاعي فهو مثل الحكاية عن قيام سائر صفات الهميات كالشيئية ونحوها فثبت
في الهميات المركبة ولا بد لها من وجودا بل في كلامه ولا يخفى على السائل ان ما قل من كون مصاديق

بها

بهيئة بسيطة نفس ذات الموضوع في غاية التحقيق اذ ابيته البسيطة عبارة عن قضيته محمولها الوجود وهي
 حكاية من تقرير الموضوع اذ الوجود بحكاية عن تقرير نفس ذات الموضوع اي عن امرها على نفس ذاتها كما هي
 متناهية او غير متناهية انما هي في الوجود متناهية لا غير متناهية بل هي في الوجود متناهية كما مر مراراً وما قال من كون
 الوجود متناهياً في ما بهيئة فليس بشيء وقد سبق ان الوجود مصدره حكاية عن نفس الذات المتقترنة
 ومرتبة بحضورها في امرها في الوجود الذي هو حكاية ذهنية ليس قاطعاً بل بالذات من النفس البهية
 فذلك يكون عارفاً بنفس البهية في نفس الوجود وهو اذ مصدره من صير تحقيق الوجود في حيث قال في حاشي
 شرت تحريمات الوجود ما وجد له في الخارج اما خارجاً فلهذا بين انه كونه في الكتب الحكيمة ان طرقت وغيره
 وذهنياً فذلك زيدا شديداً في الوجود بما في ذهننا من معنى الوجود وما ان ليس متحركاً بما في ذهننا من معنى الحركة
 ومعنى كل ذلك ان الوجود عبارة عن نفس الحكاية البهية القائمة في ما بين وليس بالذات امرها البهية تكون
 تلك الحكاية البهية صورة له وما قال المحقق الوجود في معناه عليه ان الوجود ان كان انتزاعياً لكنه ليس
 خالياً فذلك كقول في نفس الامر كسائر الانتزاعات مثل الانشادات ونحوها والكار وجوده في الذهن متناهي و
 متحرك بان ربه مثلاً ليس موجوداً بها في ذهننا من الوجود فيقتضي ان يكون الاعراض الموجودة في
 الخارج موجودة في الذهن ايها في الثوب لا سود ولا يكون اسود بها في ذهننا من اسود على انما لا نسلم
 انه ليس موجوداً بالوجود كما حصل في ذهننا فان الوجود في الذهن حقيقة الوجود كما هو مذهب المتقين ليس
 بشيء بل ان اراد يكون الوجود انتزاعياً انه حكاية عن نفس بهية فذلك لكون الوجود
 امرها بما بهيئة في نفس الامر انتزاعياً او انتزاعاً كالانشادات وغيره فانها اسوداً على موصوفاتها قائمة
 بها قيا بالانتزاع والوجود ليس كذلك وان اراد من الانتزاعات القائمة بالبيانات فهو بطور ما قال في
 معلومة انما يستقيم لو كانت الوجود قائماً بالوجود في الواقع قياً بالانتزاع والوجود ليس الامر كذلك
 فقل ولا تزل قوله وقد قال المعلم الاول اذ علم معلومة شانه قد توهم ان بهيئة البسيطة والبهية المركبة
 متساويتان بحسب الحكمية ايضاً باعتبار تضمن البهية المركبة للبهيتين بجلات البسيطة قال في الاتفاق ابعين
 انما انعقد البسب المركب كقولنا في ذلك متحرك ففهم نسبتان احدهما الوجود والعدم والربط اذ ما يروى من الوجود
 هناك هو وجود شيء في شيء وانما في شيء في شيء في الوجود ونسبة ان موضوعه ثم بالمجموع الى متعلق موضوع
 الوجود ونسبة اخرى هي النسبة الحكيمة ملازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود

في حاشي

النسب في محمول ثم نسب المجموع الى موضوع بالنسبة الحكيمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا او كذا في
 الموضوعات وفي اسلوب منطق نسبة عدم الى ما يعتبر موضوعا ثم نسب المجموع الى مجموع الموضوع عدم فان اعتبر
 المحمول موضوعا له نسب عدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع بسبب نسبة الحكيمية لا يجازية فيقال ان نسبة
 الموضوع الى المحمول وان اعتبر موضوعا لموضوع ذلك نسب عدم الى الموضوع ثم بسبب ذلك ربط المحمول
 بسبب تلك النسبة فيقال ليس يوجد موضوع على وجه كذا فان صدق تلك النسبة بين نقطتين منفردتين
 وهي النسبة الحكيمية الرابطة بين حاشيتيها الموضوع والمحمول في جناس مقود وانها على الاعتقاد واما
 النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى محمول والموضوع او نسبة عدم الى حدها فهي ليست جزرا منفردا
 بل هي متضمنة في المحمول واما لو ان عليهما وفي الموضوع والمحمول مع تلك النسبة متعلقة به جزرا منفردا
 او الموضوع كفاون قد استبان ان العقد البلي بسيط كما انه بسيط فكيف هو بسيط في نفسه من جهة ان
 النسبة فيها وصدق العقد البلي المركبي كما انه مركبي فكيف هو مركب في نفسه لتضمنه نسبتين بذاكله
 وما يخص على من في نظرية سليمة ان اذار جعنا الى وديان لا نعلم من قولنا انك متحرك مثلا لان مفهوم المتحرك
 ثابت لنفسك كما لا تغير من قولنا انك موجود لان الوجود ثابت له فالنسبة الحكيمية كائنته في الحكاية عن
 كون الكائن بحيث ثبت له الحركة في نفس الامر وانما يتبادر الى نسبة اخرى صلا او ينفرد بالنسبة متضمنة
 معنى غير مستقل فعل تقدير كونه جزرا من الموضوع والمحمول لا يبقى الموضوع والمحمول صالحا لان يكون شيئا
 ملققة فان المحكوم عليه وذا المحكوم به لا بد وان يكون مستقلا بغيره وبنسبة ومع قطع النظر عن هذا ان اعتبر عدم
 الرابطة في المحمول في السالبة ثم نسب الى موضوع بسبب الازجاء لا يرجع محصلة الى ان الموضوع
 ليس يوجد له المحمول كما توهم نعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود لربط كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول
 مع يذ لوجود بسبب النسبة الى الموضوع رجع الحاصل الى ما ذكره صاحب من الشارح انه قد اعترض عليه
 باننا نذكره في اعتراضات في حاشية على حاشية شرح مواقف وبهذا قد امكن به من دون ان يتدبر في
 معناه ويتامل في بناءه واما في ذلك الخط عشاري له وبذلك يختص به غرض آفاق في الحاشية بل يعم
 كل ما حول فيه حمل مفهوم ما عليه واما كان او عرضيا وجوديا كان او عدميا انتزاعيا كان او عرضيا
 على خلاف امر البليات البسيطة فان المقصود فيها التمهيد بنفس تجزير الموضوع وصيرورة في نفسه
 في ظرف انتهت انت لعدم انه اذا كان المقصود في البليات البسيطة التمهيد بنفس تجزير الموضوع

وصار الوجود حكايه عن نفس الوجود بسيطاً كانت المبدية بسيطة التي يحملها الوجود حكايه عن مرتبة
 النفس لذات وذا هو البسيط المشهور واما البسيط الحقيقي الذي اخترعه معمر شراح فلا يخفى انما ان
 تكون حكايه عن تلك المرتبة هي مرتبة نفس الذات المعجولة جداً بسيطاً فهي المبدية بسيطة المشهورة
 ويكون حكايه عن مرتبة اخرى فذلك من حيث تلك مرتبة وليس حكايه عن شيء فذلك يكون مطلباً مقصوداً
 عن ان يكون مطلباً بل فحال ذلك من المخطئين قوله فكيف يقال في شيء شارة الى ما عليه
 سياتي في اوائل المقدمات فقلنا من الاستدلال من القول قيل عليه انتهت محصل ما يردنا
 شراح على صاحب الحق المبين ان المحمول في البسيط وكذلك في البسيط المركب مفهوم من غير اعتبار نسبة
 فيه وليس في الاعتدال عند كمال غير نسبة الحكايه لمراتبه اذ لا يميز من قوت المتنوع المحمول الاستدلال
 ويعبر عنه بثبوت المحمول اى محمول كان وهذا الثبوت كما في مفهوم الكاتب مثلاً ينسب الى مفهوم الوجود
 عند التغير والتفصيل عن مفاد الحق من غير فرق ولو لم يعتبر به والنسبة يلزم سقوط اصل الثبوت عن الحكايه
 فافهم قوله لم يطلب العلم واسم من مطلب لم يطلب به شيء فقد يكون بحسب القول وهو الذي يطلب
 به الحد الاوسط الموجب للجزء صدق القول في القياس المنتج لذلك القول كقولك لما كان العالم حادثاً
 فيقول كونه كذا وكل ممكن حادث في العالم حادث وقد يكون بحسب الاستدلال يطلب علمه وجود الشيء
 في نفسه اتم من وجوده متفاد من وجوده على حال من الاحوال كقولك لما كانت البحار من اعادة موجوداً
 وما كان متفاد على هذا المبدأ في الشيء في الفصول الخمس من وى مبدئ استظهار مطلب لم يطلب
 قسمين فاما بحسب القول وهو الذي يطلب الحد الاوسط وهو غاية الاعتقاد والقول والصدق به في قياس
 منتج مطلوباً واه بحسب الامر في نفسه وهو الذي يطلب علمه وجود شيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده متفاداً
 او وجوده بحال قوله بحسب اسم ذي العلم اورد عليه باننا نسلم انه لسؤال عن الجنس وانه يصح في جواب
 من جبرئيل ان يقال لك بل جوابك ياتي بالوحى الى ابراهيم ونحو ذلك مما يقيد بالسامع لشخصه معينه
 فان قيل قد ذكر سكاكي في قوله تعالى حكايه عن فرعون فمن ركبها يا موسى ان معناه بشرهم بك ان جنس
 يقال فساداً يظهر من جواب موسى بقوله ربنا اندي علمي كل شيء فلفظه ثم بدى فان جوابه بالانسان الشخص
 يدل على ان سؤال فرعون كان عن الشخص لا عن الجنس كذا قال العلامة متفاداً في المطلوب اجيب
 عنه بان جبرئيل ان يكون جواب موسى عليه السلام ببيان انه لا يجاب عنه تعالى مع خبره لانه لما لقي كل شيء

فليس كاشية شي وبإجماله يجوز ان يكون جوابه من باب اسلوب يحكم بكونه قال في السؤال عن الجنس قد معلوم
 بل قد لا بد ان تعالى في مدخل تحت جنس بل الذي يجنبه تعالى ان يقال عن صفاته الكاشية قوله كيف
 وآين ومتى قال شيخ في برهان الشار مطلب الاتي واكتيفه ولكن والذين ومتى وغير ذلك فهي راجعة
 بوجه ما في اهل المذهب فان اراد احد ان كثير مطالب تقدم وتخلو على ان من المطالب المعنية الذاتية
 هي تلك ومع ذلك فان مطلب السبط من جهة ابوان في واثقة دلالة على المطلوب وانما يطلب به تميز
 بما جفده ذلك ومع ذلك في عرض محروان حسب عدان كجبل مطلب ابي مستند بوجه اسلي من الكيفية
 وكذا وآين وغير ذلك فليست في كون مطلب بل والمطلبان التامدين والمطلب ما واني يطلبان في تصور
 قوله واجب عنه او حاصل الجواب ان الذي حتى قوت كل مجهول متعلق يتبع الحكم عليه تحية حقيقة و
 الحكم عليه في هذا موجه ووت تنوع الحكم انما هو على تقدير كونه مجهول متعلقا ونحوه ان الحكم عليه في هذا موجه
 هو ذات المجهول متعلق فيكون المجهول المطلق من حيث الذات معلوما باعتبار كونه مجهول مطلقا بحسب
 فرض الفرضية الحكم واثباته بين اعتبارين وبذلك اقل شات المطالع الجواب احياسه لما في الشبهة
 ان المجهول مطلقا دائما معلوم بالذات مجهول مطلقا بحسب الفرض والحكم عليه وسلب الحكم عنه بالاعتبارين
 وقد بينه سيد المحقق في هذا اذ قلنا كل مجهول مطلقا دائما فهو كذا اقل شك ان العقل مفهوم هذا معنون
 قد توجه في فرد هذا المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجه كل اجماع فيكون معلوما بهذا الوجه قطعا وتلك
 ان فردا في ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلوما باعتبار انصافه لبعثة المجهولية المذكورة
 وبذلك امر معلوم بالضرورة وان كان ذاته معلوما باعتبار كونه مجهولا مطلقا دائما في نفس الامر بل بحسب فرض
 عقل حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار فرض العقل
 بالمجهولية المطلقة الدائمة فان قلت اذ كان تلك الذات معلومة بفعل فكيف يحكم عليها بسبب انكروا تناقض
 مع ان المعلوماتية تقتضي صحة الحكم واثباته قلت هي وان كانت معلومة بكونها لا حظها باعتبار انصافها ببعثة
 المعلوماتية بالعلم بالمجهولية واعترض عليه معاصر المحقق الذي في ذات الامر المتوجه اليه لا محالة مفهوم معلوم
 يكون متوجه اليه فذلك المفهوم المعهود هناك ان كان نفس مفهوم الانسان كان هناك مفهوم وان هو مفهوم
 الانسان وقد وقع التوجه اليه فيكون هذا المفهوم هو المتوجه اليه لا الفرد ووجهها اليه كما ارادوا وان كان
 غيره سواء كان ذلك الغير مفهوم فردا الانسان وخصوصيات افراد وغيرهما فان من التوجه اليه اقلنا

تمنع الحكم عليها فيكون في معنى شرطية وورد عليه ما لم يثبت بداهة في كون نوعه مشروطا بالصدق
 على مذواته يستلزم ان يكون بالحق مضمون حقيقة ايجابية اخرى حتى يثبت ان يكون اعتقاديا الحق واما
 عنوانها مشروطة بالصدق على ذوات موضوعاتها شرطية بداهة في ان يكون قادرا على ثبوت محمول كونه
 في زمان ذلك النوع لم يجر ان يصدق وصفيته حقيقة بداهة في كونها معتقدا في امكان تلك الاعتقاد
 مستفادة منها بسبب التركيب الكلي من غير اعتبار الحقيقة على ان مثل الحقيقة مدعى بتبرها حتى لا يثبت
 او مبررى غير بان كليات است في الشرطية فالحكم بان هذه معتقدا بالحكاية شرطية بسبب حقيقة دون غير
 من الحكايات تحكم على كل من لو يصدق به الاعتقاديا حقيقة بداهة في كونها معتقدا بالصدق فاما
 كل محمول مطلقا دائما متيقن بحكم عليه وصفيته حقيقة بالصدق فغيره فلو ان بعض المحمولات مطلقا دائما متيقن
 عليه بحكم معين بمحمول مطلقا دائما متيقن بانه مستلزم بالصدق بالشرطية بالصدق بالصدق بالصدق
 بان قول بان بداهة حقيقة في قوة الشرطية معناه بانها بداهة شرطية في الصدق في زمان اذ كانت عليها بالصدق
 بحسب لفظي واما اتحاد المحمول على تقدير العنوان يكون مسبقا لشرطية الاحتمال ودرعوى بان بداهة الحقيقة واما
 صداقة من غير اعتبار حقيقة من مخرج بان ان مناطها بداهة الحقيقة ثبوت تمنع الحكم على عين الجمهورية
 التأسيس اذ كان معناه ثبوت ، مثل على تقدير الجمهورية اذ كان معناه ثبوت ، مثل على اذ كان معناه ثبوت لم يكن
 معناه صدقها ثبوت على تقديره بالصدق بداهة اعتقاديا في قوة الشرطية دون غيرهما من الحكايات فان بداهة الاعتقاديا
 بالصدق لا اذ كان مضمونها ثبوت المحمول بموضوع على تقديره بالصدق بالصدق بالصدق بالصدق بالصدق بالصدق
 بان تلك المحمولات بحسب واقع بل لا يتوقف بها على تقدير تصديقها بالعنوان فخطا فيكون في قوة الشرطية
 بخلاف غيرهما من الاعتقاديا التي موضوعاتها متحدة مع محمولاتها بسبب نفس الامر ودرعوى تعلم ان محصل كل بداهة
 بداهة في ان بداهة الاعتقاديا شرطية بمعنى انه لو صدق به المفهوم في شئ التصديق بالجمهورية المطلقة ودرعوى الذي
 اختاره حسب الاتفاق المبين في ذلك الاشكال بانها بداهة اعتقاديا حيث قال بقسم القضية ان البينة و
 غير البينة ومن هذا السبيل رفع الاعتراض في كل لا يجافي عن مشهورات المتكلمات كالجناس فيضين تمنع و
 تركيب سببي محال بالذات وانما معدوم واما لها فالتفصيل ان يعتبر مفهومه مستفيضين وكم بانها
 بينها ما بين ان احد جانبيها لا يخرج من اوتها لا يجمعان ولا يتفانان في انفسهما ان كان في حيز
 وعن موضوعه ان كان في المفردين وان يتصور جميع المفاهيم حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق

والمعروف في المذهبين وقاطبة المتكلمات لا على ان يكون ما تصور هو حقيقة امتنع اذ كان كلما يتقرر في وقت كل
عليه لا يمكن من المكملات بل على ان تصور المقدرات والنفيس بعضها الى بعض فيتمثل فيه مفهوم اجتماع النفيسين
وشركيه احدى تثنائي من ذلك او معدوم الخا جى او معدوم المذهبى او المعروف مطلق على ان يكمل عليه
ذلك من ان اكمل له في نفسه وان لم يكمل عليه ان اجتماع النفيسين او معدوم مطلق مثلاً اكمل الشائع استحساناً
حيث لم يكن ذلك عنواناً شئ من مطبوع متقرر في عين او ذهن واسم بعمل العقل ان يقدر على الفهم
النجيب من عنوان الطبيعة باطله ان كانت محجوبة عن النظر بحجبه في متصور مثل هذا المفهوم والقدير ان عنوان
المعينة وان كانت محجوبة غير متمثلة في ذهن من لا زبان اصلاً لا يحكم عليه بالمثل بالحكم عليه الا خبر عنه مطلقاً
على سبيل ايجاب عمل غير شئ فكان مفهوم المعدوم المطلق بحيث ما يتوجه اليه في نفسه صحة الحكم وان قناع
بحكم مما يتوجه اليه باستبار اللفظ على ما يقدر ان يفهمه ليس بذلك متقرر في نفسه وقلنا الواجب تشخص
عين ذلك كان الحكم فيه على مفهوم واجب وهو المرسوم في العقل را غير يمكن عقليته لتفحص غير متوجه اليه بل الى تحقق
لبرون فبذلك عني ذات الموجود على نفس ذاته بل من ان تمشي في ذهن معلوم من سبيل آخر فبذلك ما
كان هو اعتبار معدوم المطلق مجرداً عن جميع اشكال الوجود كان في المفهوم غير مخلوط بشئ من الموجودات في هذا
المرتب ويزيد من هذا مطلقاً حيث ان هذا الاعتبار هو تخوم اشكال وجود هذا المفهوم فكان هو مخلوط
بوجود في هذا المصداق بسبب اللغز ويزيد من هذا هو ما صحة الحكم عليه بسبب الحكم او بايجاب ذلك السبب فاذن فيه
حيث ان تقدير بيان كسبها صحة الحكم وسلبها انتهى وان الحق ان القول يكون هذا القضاة غرضية تسليم لا شك
ما جواب عنه او محصل لا شك ان هذا القضاة الصديق مية مع عدم وجود الموضوع وما قال ومن سبيل آخر
فانه ليس بشئ لان الكلام ليس في مفهوم المعدوم متعلق مثلاً حتى يكون بحقيقة التجرع جميع اشكال الوجود معدوماً
مصدراً وبكيفية كونه مخلوط بشئ من الوجودات هو صدق المحكم بل انما الكلام في افراد الوجود ولا افراد اصلاً
بتخوم اشكال الوجود فلا محج الحكم الايجابى كما لا يخفى على انت بل والشائع قد نقل هذا الكلام في شرح التصديقات
ومن بعد ذلك ورد في العلم انه قول الصدر الشيرازى في حاشي الكليات ذيل قول الشيخ ان معدوم المطلق
لا يجه عنه بالايجاب انه منقوص من نفسه لانه وقع الاخبار فيه بعد الاخبار عنه فهو شبهة المجهول المطلق وجوابه
بعينه كجواب القوم قد ذكرنا وجوده كثيرة في حاشي كليات شئ منها ما ليس شئ من جنس او معنى عن جوع ونحن بفضل الله
تعالى ورحمته قلنا اعتقده وصلنا الشبهة لا مزيد عليه ولا مرة فيه ولمنص جريانه بينا ان القول قولنا

منت حصول في هذه بين ذلك وان كان كذا فلهذا كذا حيد بان متناع ونحوه من حيث انه متصور ثابت في شيء
 من الاشياء بمتناع نعمه ولاحظ بحيث يصير عندهما ما هو بان من الذات بحسب فرض العقل صحيح عليه الحكم بان متناع متناع
 باعتبار ان روي متناعه وان كانت ثابت في فرد ثابت بطبيعة الصداقة ونحوه بفرضه و تقديره ما متناع ثابت في ذلك
 الصنوع وذلك كذا يكون صادقا بان متناعه الموروثا من انتميت العلم ان قول شرح في كاشية وحاصل متناعه
 وبعينه عبارة المعنى في حوسن الحكم كذا زاد في فرد لوجه بحيث يصير عندهما ما هو بان من الذات بحسب فرض
 العقل او في اخط منه وخطه اذ بناء جواب المعنى على انه بحسب المتناع من القائلين بان الحكم عليه بالذات هي
 شبيهة ومحصله ان الحكم على مركب والحكم عليه به هي طبيعة المتصورة وكل متصور ثابت في ذلك الامر
 كذا ثابت في ذلك صحيح الحكم عليه بالمتناع ونحوه كمن روي ذلك من مركب باعتبار ما روي في متناعه صحيح عليه الحكم
 بان متناعه في متناع ثابت بطبيعة وذلك صادق بان متناعه سواء وباجلته في هذه المقدمات لها اعتبار من اعتبار
 انفسها باعتبار ما روي في تقديره بطلته في ان متناعه وان تصليح لان الحكم عليها به شهادت وبال اعتبار الثاني
 ليس بان تحقق وثبوت صحيح الحكم عليها بالمتناع وان لا يكون بان الحكم الثابت لافراد ثابت للطبيعة الصداقة
 عليها ولو بالفرض و تقديره في ثباته في على انه بحسب المتناع من القائلين بان الحكم انما هو على الافراد على الطبيعة
 فاشترج في بيان حاصل تحقيقه من مركب من مميزات خبره عشر ثم ان جواب المعنى ليس بشي لان الحكم من
 المتصورة ليس على العنوان مطلقا بل انما الحكم على العنوان من حيث الانطباق على الافراد ونحوه الفضايا
 ليست صفواتها متعلقة على الافراد فلا وجودها بهذه كشيئية وباجلته ثبوت بان متناعه بالذات اما للعنوان
 او مضمون وادون بغير قطع ثمة ممكن بالذات وحاصل في الذهن والثاني ان هذا باطل ضرورة ان ثبوت شيء
 في سببه في ثبوت في هذا لظرف فيلزم وجوده بالافراد فكيف تكون مستحيلة وهذا خبر متناعه ما قال المصدر
 بشرى المعاصر لمحقق الدواني في حاشي شرح المطالع ان مفهوم العنوان الذي حكم عليه هو مفهوم المجهول
 مطلق لان الحكم معلوم بنا و افراده التي يسرى اليها ونسبت المجهول لها من غير ان يكون لنا شعور بذلك
 اسرنا ان يكون مضمون كذا فقولكم الحكم غرضية بحسب ان يكون معلونا ان اراد به مفهوم العنوان فسلم لكن
 متناع الحكم ثابت لافراد لثباته في نفس وت روي بان روي في مفهوم فاتها مجهولة وان قطع بسريان الحكم اليها
 وان توجه هذا اليه في السبب ان قال ان هذا من غير ان يشار في حاشي كاشية مقدمة من في هذا المقام
 شبيهة اخرى وتقريره بحسب ما قرره في نفس الخواص في حاشي كاشية مقدمة انا اذا فرضنا ان

از تصور زیاده افتد؛ اما از این جهت من لجو بر این متر و نخی هسته بان نمیکنم؛ چنانکه مقبول است از مقبولات استنادی که در مباحثه
 صدای آن شود و بعد از حقیق و المجبور است من علی نحو، تصور می شود که حق، نقضیه را محصور در حکم علی، باقیست
 تصور می شود فنقول و مشک ان زیاده اقل من هذا التصور کان مجهولاً مطلقاً فی الواقع حال هذا التصور باقی علی
 عامه مدولی فی حق و لا دال اول بدست از اذاکان مجبور مطلقاً فی الواقع میگرد و نقد نقضیه بد عنوان
 فیصیر موقوفی باینکه از وجه غیره و شیء ممکن باشد باینکه عنوان از کونه فردی باشد عنوان فی اوراق مع کون
 العنوان موقوف علی اما حفظ فی النقضیه المحصوره و کان بها مستحق فی هذا المخرج فخرج عن المجبوتیه بالحققه و علی
 سانی نقول و خروج عن المجبور المطلق علی الشرط المذكور انه یكون سبباً خوفیه بملاحظه العنوان
 المذكور سبباً ای در ضرورته فیکون فرعاً عنه و خوفیه بملاحظه العنوان، مذكور انما یوقوف علی کونه فرداً
 و الا لاکون فرداً شیء لا یصیر بملاحظه ذاک شیء ممکن ان زیاده لا یصیر موقوفی بملاحظه الشرط مثلاً بل
 بملاحظه سانات و خود ما یصدق علیه فروجه عنه انما یوقوف علی وقوعه فی غیره و وقت شیء علی نشیئه فیمتنع
 نقضیه و اجاب عنه بتبیین مقدمه ای من ادیان دیگر بدینکه بان مد خطه یک شیء بعنوان انما یستلزم الی
 کان بنده عنوان تبیین و تحصیل بدون که بملاحظه مثلاً و تصور مقبول معلوم و جعلت و لکن مد خطه
 افراد بان تصور و بعنوان کل معلوم فی مد خطه ذاک انما کان ادراک من کل معلوم لی بنده العلم فلا یقتضی
 ان یكون مد خطه شیء المستلزم من مد خطه تعیین انما یوجبک الملاحظه بل بهر ان کیون المراد منه
 معلوم اول بعد سومی بنده علمد کند و تصور انما المجبور می مالیه معلوم و جعلت و ان مد خطه افراد بان تصور
 بعنوان کل مجهول و شد و ما ریب انما اذاکان المراد منه مالیه بنده العلم فلا یقتضی ان یصیر مد
 مد خطه شیء بل بهر ان کیون المراد منه مالیه معلوم سومی بنده العلم و بعد بتبیین بقول ان ریه
 بالمجهول متفق است و جعل مد خطه ما مشبهه مالیه معلوم الا بنده العلم و لا یغیر فلا یصح ان یفهم بان
 و جعل مد خطه انما از تبیین و تحصیل بنده الیه بدون بنده مد خطه و ان ریه مالیه معلوم بما سومی بنده العلم
 فی مخرج جمیع مد خطه لا مشبهه و یخرج عن المجبوتیه المطلقه و لکن بهر حاله معلوم بنده الیه و سبب
 بمعلوم بما سومی بنده الیه و یخرج عن المجبوتیه انما سبباً ما سبباً و یخرج عن المجبوتیه انما سبباً ما سبباً
 بنده الملاحظه و در سوار کان مراد بالملاحظه و در مقبول انما سبباً و یخرج عن المجبوتیه انما سبباً ما سبباً
 من وجوده لتعین بنده الملاحظه انما سبباً ما سبباً و یخرج عن المجبوتیه انما سبباً ما سبباً و یخرج عن المجبوتیه

اجتماع بين مفهومين المتشابهين في زوايا الاشياء حين تصورهم مجهول متعلق بهذا المعنى فانه ان كانت
 الاشياء واحدة تحت هذا المفهوم فبذلك مفهوم متعلق على ما هو وجه من وجوهها وان لم تكن واحدة تحت مفهوم وجود
 من وجوهها وصادق عليها فبذلك متشابهان وانما باب بعض هذا امر قد بان ان اريد حين الترويض ان لا يستلزم
 مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى فبذلك متشابهان فبذلك فاعية ما نريد ان يحصل وجه فكون
 معلومة بذلك الوجه وصادق بين المجهولين بالفعل والمعلومية في عين محبت وان اريد انهما مجهولة بذلك المعنى
 وصادق في وقت حصولها بالمفهوم فنقول ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت حصولها فان قيل
 المفهوم هو ثم يحصل سوى هذا وجه يقال هذا المفهوم هو ان المجهول بذلك المعنى قد قيدت به فحصل
 متعلقه في مفهومه بهذا الوجه لطلب فلهذا يصدق عليه انه يحصل بوجه من وجوهه بل في المطلق وجه من وجوه
 وتقتضي وتقتضيه اقول في بعض كتب ان المجهول المطلق الذي فرض تصور ان ريد به المجهول المطلق
 بالفعل فنقول ان المستحق له ان المعلوم انما زمت بهذا الوجه حين حصوله في بعض ولا نعلم ان زمان مقتضى
 وزمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون صدقه سابقا على زمان حصوله ان اريد به المجهول المطلق وانما هو المجهول
 المتعلق في زمان الحصول فبذلك انما هو متعلق بهما ان كل شيء موجود او معدوم متعلق به بالعدم ولو بوجه في زمان
 فلهذا يصدق على شيء انه مجهول مطلق وانما وكذا اذ انت حصول المجهول المطلق متعلق بزمان حصوله في اوجه يحصل
 متعلق بمجهول ان حصوله متعلق بدون حصول المطلق غير معقول والمجهول المطلق بعم وجه لكل شيء فانه صادق
 عليه في وقت عقل ايموه في وقت عدمه فاشياء كلها حادثة عند حصول هذا المفهوم فلا يصح تقييده به
 حين وقوعه لا متعلق صدقه فلا يكون عندنا شيء وانما يكونا عنوانين لشيء لا يكون الاشياء معلومة بها بل بوجه
 آخر غير ان المجهول العام من المجهول المطلق وانما ووقت تصور قد محذورا فعلا وبذلك الكلام في غاية المسألة و
 الذي تقرر عندي في هذا بهنجد به من زينة مثالا حين تصور مفهوم المجهول المطلق المجهول مطلق بمعنى انه يصدق
 عليه المجهول المطلق محل الوجود على الشخص كنهه لا ياتي معلومية ثم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولا عليه
 محل الوجودات العرضية اما سر اجتهاد كان صدقه عليه من فيا معلومية فاما المجهول المطلق مقابل للمعلوم هو الذي
 تنزع المجهولية المطلقة عنه وهو عينه وصدق نفس انه قبا في ان يكون ما هو مفهوم المجهول المطلق
 معلوما انما في ان يكون ما هو صدق بمجهول مطلق معنوا في ان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق
 على نسبة فثبت بيان في معلوم يدل في ان يصدق على نسبة حادثة انما يصدق عليه لقيضه حادثة انما

[illegible]

خوشحال محمد رند
طرابلس ۱۳۰۲
پس عارفه
پس عارفه

تاکه بالذات و بی هذا اعتبار علم و ثانی اعتبار بحسب بیتی مع قطع نظر عما لحقه فی ذالوجود من العرضیه
و تقریرها و بی هذا الاعتبار معلوم فی الاعتبار اول معلوم احکم مختوری و بالاعتبار ثانی بیتی معلومه با علم
مختوری فیه نظر من العلم و العلم بالاعتبار و مع ان مذهب موضوع بذات تصور بیتی با علی و بی خبر
و بی خبره تصور من من بی این امور من غیریت بذات احدی موضوع به المذهب و ثانی غیر موضوع له در علی
و تخیل خروج من انی لیس بیها الا مراد به العلم و هو العلم مقادیر مستعمل فیه مذهب اولایب فی ن
غیر الانسان مثلاً و وضع تنگ بیتی و استعمل فیها العلم باول فی ن مع بالانسان بیتی بیتی بالانسان بالاعتبار
فمن استریت فرطه تضاریرات و لیس توهم استریت العلم بالذات و هو اعلیه تاقتل من العلم بالذات
و یحیی ن خارجیه و جعله لایب بیتی و طبیعیه علی فخر فی عبارته و از این خبره بیتی و مراد به
مفرد من مذهب مستعمل فیه بیتی و مراد به انفس کون را فی مذهب بیتی من حیث بی بی مع قطع
نظر عن وجوده بی و خارجی غایب فی امور کلیه کالانسان مثلاً و فی ان امور شخصی که به مثلاً اولی و مراد
ان نیایم مذهب بالانسان من حیث بی بی و یقتل به وجود مع قطع نظر عن الوجود من غیر بیتی بالانسان
اولاً لیکن ان یکون شخص واحد موجود فی الخارج و الذین مقابل شخص نه بی غیر شخص ای بی بل نقول ایضا
نه بی فی مذهب مذهب کلیه اذ او جدت صحت منتهی دون ضم شی ایها بی و او جدت فی الخارج
کانت شخص و او جدت فی الذین کانت شخصاً فرد لیکن ان یوجد الشخص الخا بی بعینه فی الذین فعلم انه
میس لا شخص بیتی سوی بیتی کلیه و ظاهر ان دلیل علی ان شخص نیست مذهب تنگ بیتیات فاعلم ان
فی بیتیات الخا بی مذهب موضع الشخص الخا بی و فی ان بیتی الشخص له بی و فی کلیات بی موضوعه بیتی
من حیث بی بی فاعلم ان نظر بیتی که ان النزاع فی موضوع یا غایب یا وجود الذین و با وجود بی
اولی من حیث هو مع قطع نظر عن التقیید با وجود ذین و لا رب ان ذو ذاتیات تجری فی رشی من
واذا کان المقصود ان ذین معانی های وجود و ذات کان موضوع رقی کل البیتی من حیث بی بی سوار
و جدت فی الذین و فی الخارج فیم قول فالحق ان موضوع له و معنی ان الموضوع له مذهب بی معانی من
حیث بی بی معانی نظر عن الوجود الخا بی و الذین یعنی ان حیث کونها فی الذین او فی الخارج لمعانی و مع
الانفاذ ای لیس له لها المعانی باحد تینک بیتیین بان یکون تنگ بیتی بیتی مستند و منه و ذلک ان مناط
تعیید و تعین معانی مثلثه کفویات فاما معانی المقصود من موضوع فاذی و فی التعین بیتی

في الجزر على كل شئ وبذلك الكلام كما نفق في ان اللفظ الموضوع كمالا لسان مثلا دلالة على الحيوان والناطق الذي
 بالجزر ان يشتد على دلالة على تمام معنا وقل اتحاد بينهما اصلا يقال قد صرح ان نقل ميزان في حواشي
 المستقيمة القديمة بان التقدم الذي اوجده الشيخ. فما هو بحسب العقل معنى ان العقل ذو نسب الوجود في الطبيعة
 والى الشئ حيث كره بان الاول اقدم من الثاني فالمراد حقيقة نسبة الوجود الى الجزر غفلا وبولايها في تفصيلها
 معاني لذين انهما قدان في شحاج وكذلك ينافي تفصيلها مع بحسب اللفظ بان يتقل الذين من اللفظ الى كل
 والجزر معا فافهم قوله المتعبر في هذه ان العلم ان المشهور ان دلالة اللفظ ما على تمام ما نعت له وعلى جزر ما هو
 خارج عنه لازم له وقول ان يحصر في هذه الدلالات ثلث عقل يحزم العقل بالانحصار فيها واورد عليه بان يقتض
 التعريف كل من الدلالات الثلث بالآخر وذلك لانه اذا كان اللفظ موضوعا للشيء وجزءه يكون دلالة على الجزر بلفظ
 مع كونه دلالة على جزر المعنى الموضوع له واذا كان موضوعا لموضوع ولللازم كان دلالة على لازم مطابقة مع انه
 دلالة على الخارج عن الموضوع وهو مشهور في الجواب. عتبار قيد الحثية في تعريف كل من الدلالات الثلث والى
 هذا يرجع ما قال به المحقق في حواشي شرح المطالع انه اذا كان اللفظ مشتركا بين كل والجزر وطلق العقل
 الذين منه الى جزر كونه موضوعا له والى كل ايضا لكان انتقاله الى الكل متضمن لاقتضائه في الجزر اجمالا فلا الى
 جزر انتقالا تفصيلي قصدي بحسب كونه موضوعا له اجمالا ضمنى بحسب كونه جزء الموضوع وقد عليه دلالتان وكذا
 في ما ذكره اشترك بين الملزوم والملازم يتقل الذين منه الى اللازم ابتداء لكونه موضوعا له وبوسط الملازم ايضا وكما
 ان قباحه فيه سوى انه يرد من اللفظ على الجزر او اللازم دراليتين مختلفتين من حيثين في حالة واحدة ولا يستلزم
 في ذلك ولا ينبغي ان انما في ينقض لمشهور لكن بقى الكلام في دوى احصر العقل من وجود منها ان خروج
 متبدا بالضرورة فيبقى قسم اربع واجب بان في الشرح غاب عن المفهوم غير معتبر في هذه الدلالة ان التزامية وانما هو شرط
 متعلق تلك الدلالة بل المتعبر في هذا التزام هو خروج بدون اعتبار اللازم وهو عبارة عن عدم العينية والجزئية
 فيكون احصر الدلالة اللفظية او الحقيقية في الثلث عقليا فان احصر العقل عبارة عما يكون واراد بين النفي والافها
 سواها كان عنوان النفي ذكر افيه وراو بينها وان لم يذكر عنوان النفي لكنه في الحقيقة سلب ونفي للعينية والجزئية
 ومنها ان كل واحد من الدلالات لست لا بد وان يقيد بالحقيقة لرفع النقص المشهور الذي فيجزر العقل قضا آخر
 كما لا يخفى وبحسب ان كنهية ليست بمعتبرة في هذا التزام بل المتعبر في هذه النفي حثية لعينية والجزئية لمعتبرين
 في قسميه وهذا ما قال المتعبر في هذه الدلالة الحثية والعينية والجزئية ما حثية عدم العينية والجزئية فيحصل تقسيم ان

دلالة على خارج الموضوع له وكان مستنداً إليه على سبيل الحقيقة والنتول الخيصل انه ان كانت اللفظ موضوعاً
 باثره منبوبات كما هو مرسوم في فضل المردى حيث قدس الالتزام دلالة منطقاً على الخارج عن مفهوم اسمي لا عن حقيقة
 دلالة معنى على البصر تكون تضمنية كما زعم بعدد معاصر للمحقق الرواني وان كانت موضوعاً لمحقاق دون عنوانها
 كما ذهب إليه بعض المدققين في حق ما قال المحقق الرواني من كون دلالة المعنى على البصر دلالة على الخارج عن
 الموضوع له فيكون مستنداً إليه على سبيل الحقيقة من غير تجزئة ومما زاد ما قال الفاضل اليزدي ان كتاب التجزئة
 والتجزئة لازم وهو فرض خروج البصر عن المعنى فان المعنى هو العدم المنسوب الى البصر فيلزم من استناده اليه ثانياً
 لتكرار كتاب التجزئة لزم فلهذا في سنانته وما قال ذلك فاضل ان حال لفظ المعنى والموضوع للعدم المقيد
 بالبصر حال الانسان موضوع للحيوان انما هو كالمضات اليه فكما جزم به قول القيد ههنا فانها
 جزم به قوله سوار سواريس بشي وقد عرفت ان المعنى صفة بسيطة قائمة بالامشي وحقيقة عدم خاص بعبرته
 بعدم البصر والقييد به خارجان عن حقيقة البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان
 بعيداً عن المناطق وليس بذلك امر من متعارف ان امد هما المطلق وكذا القيد كما صرح به الشيخ في البيات الشفاه
 نقدياس امد على الآخرة مع الفارق مع ان سنانته قوله فان الصفة قيد كالمضات اليه على من ان
 يخفى وانهم ان المشهور فيما بين المنطقيين ان المتبر في الالتزام هو الملزوم البين بالمعنى الاخص وهو ما يميز من
 تصور الملزوم تصوراً وذا هو الملزوم العقلي اعني كون الامر الخارجى بحيث يحصل في الذهن متى حصل السمي فيه
 لا المعنى العام وهو يكون تصوراً مع تصور ملزومه كافي في الجزم الملزوم بينهما لكن عبارة الشيخ في الاشارات والاشارة
 تدل على خلافه لانه قال في الاشارات المعنى كمثل من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق ومن البين
 من تصور الحيوان الناطق ليس لازماً بينا تصور سمي الضاحك فضلاً عن ان يكون الاتفاقات اليه لازماً
 للاتفاقات الى سماء وقاس في الشفاه في الفصل الذي قسم فيه الكل الى اقسامه افسد به ان قسم الدال على البية
 الى كجس وانواع والاحساس لا يدل على دليل ما عليه الحيوان الا الالتزام ولا شك ان تصور الحيوان ليس
 لازماً لتصور سمي احساس ولا اتفاقات اليه لا يبر تصور السمي المذكور وما يظهر من كلام السيد المحقق قدس في حاشي
 شرح المطلاع ان كليته الدلالة على اطلاق نبر العن واما جزئها فهو مستطوع اهل العربية ففيه ان من اعتبر الملزوم العرفي
 فيحصل عنه دالة كلية على الخارج كما يحصل عنه من اعتبر الملزوم العقلي فذا يستدعي اعتبار كليته الدلالة الملزوم
 العقلي وفيه ما قال بعض المحققين ان لفظ الاسد مثلاً يدل على الرجل الشجاع بقربة معينة لهذا المعنى ودلالت

عليه بشرط هذه القرينة كلية ولا يدل عليه مع افتقار قرينة المذكورة اذ لول المفظ على المعنى المجازي مع عدم
قرينة ذلك المعنى من من في كل اطلاق على المعنى المجازي الذي لا يخص كثرته بذا خلف فهو اما ان يدل عليه
دلالة كلية وهو في حال قيام القرينة المذكورة واما ان لا يدل عليه صلا وهو في حال افتقارها فمخرجة الدلالة غير
معتبر فيه بالقياس اليه في اى حال منها ويعلم ان المحس قد نقص في المسلم على شاطي اللزوم. يعقل في دلالة
الالتزام بانواع المجازات التي لا لزوم عقليا فيها اصلا كدلالة سبب على السبب وبالعكس والمجاز باعتبار
القول والمجاز باعتبار ما كان ونحو ذلك فان الدلالة في تلك الانواع واقعة المبته وليست بها بقية لعدم
كون الملزول ما وضع له اللفظ وكذا ليست تضمن كونه دلالة على كبره وامله لول ليس يبرز للموضوع له بل هو خارج
عنه فلا بد ان يكون التزاما والاشتراط امته كونه لا يبطل الاختصار في الثالث والخاص اصل انه يلزم ان تكون
الدلالة المستفظة في النوع لمجازات خارجة عن اقسام الافتقار للزوم العقلي فيها فيتمثل حصرا لدلالة في اقسام
الثلاثة واجيب عن بيان المجاز لا بد من قرينة وفهم المسمى مع القرينة مستند لفهم المعنى المجازي واورد عليه ان
هنا امور ثلاثة مجموع اللفظ والقرينة واللفظ نفسه حال كونه مقترنا بالقرينة واللفظ من حيث انه مقترن بالقرينة
والاول فلا يصح اعتباره كونه دلا واه مخرج دلالة عن دلالة اللفظ التي هي القسم لعدم كونه لفظا فيما اذا كانت
القرينة عقلية وكذا الثالث اذ المركب من اللفظ وحيثية الاقتران ليس لفظا واما الثاني فليس لازما ذهنا على
قياس ما قيل في تحرك الاصابع انه ضروري لجميع الكتابة ومعرضها للمعرض في كتابها ولا يخفى انه يمكن ان يكون
استق. الثالث لان اللفظ المبحث بحيثية الاقتران بالقرينة خطا قطعاً ودان على المعنى الالتزام الذي يلزم
فهمه لفهمه مبحثا واشئ اذا ثبت شئ من حيثية لا يلزم ان تكون بحيثية جزاء من المعروف ان الالتزام انهم عند
ما يفرقون بين الوحدة والوجود ويقولون ان الشئ من حيث انه كثير موجود واحد وظاهر ان الوجود في الخارج
انما يعرض لمعرض اكثر من المجموع المركب منه ومن اكثره وعندما يفرقون بين اكثره والكم المنفصل يقولون
ان الوحدات من حيث انها معروضة هيئية الاتباعية كم منفصل ومن حيث هي هي كثره مع ان الكم المنفصل لا يربط
على الوحدات بجزء واما قال انصاف بعض حواشي المسلمين اعتبار القرينة في ملزومية اللفظ لا يخرج عن كونه لفظ
لا تسمى انه من اجاز ان يكون المركب من الجوهرة والعرض جوهر نفسي نظرا لما اول فلان المركب من اللفظ واللفظ
لا يكون لفظ مبسطة والقياس على المركب من الجوهرة والعرض فاسد فان الجوهرة الموجودة في موضوع والمجموع
لكل بخلاف المركب من اللفظ وغيره واما ثانيا فلان المركب من الجوهرة والعرض حقيقة اعتبارية محض ليس بهي

ذوارا واحدا بالحد لناقص وكذا الاسم بالرسم لناقص منبجوها المطابقين لمعنى واحد واما الرسم رساما لا ينجي
 على من لا يفي مسكوتان ما وبيان اتحاد بالحد لناقص وكذا الاسم بالرسم لناقص منبجوها المطابقين لمعنى واحد
 ورسوم بالكتابة كما يدل عليه قوله واما كما نأخذ من تأمين فسلمه لكن لا يجدي به فنعلم ان لا ينجي فخال قال لهم
 ويلزمها مطابقة ولزوم المطابقة مقتضى على راسي المعنى فان فهم الجزر في فهم الكل عند وبيان ان
 الدلالة المطلقة لوضعية واحدة بالذات لكن ربما تضمن المعنى بوجه الموضوع بآزانه اللفظ جزئين للتركيب
 فوالا تطلق ذلك لفظ يفهم الكل ومن ذلك اللفظ لغير جزاء وفيهم كل واحد من الجزئين بعينه فهم الكل وبيان
 على ما قال بعض المتأخرين ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب اذا لم يلفظ بنفسه انتقلت منه الى ذلك المعنى المركب
 من حيث هو وبلا خلاف لما حقه واحدة اجمالية فليس فيها مقالات متعددة من اللفظ الى اجزاء المعنى المركب
 والاملا حظت متكررة بحسبها تتألف منها للاحظة المعنى بل ليس هناك الا اتصال واحد الى ذلك المجموع
 للاحظة واحدة فليس هناك الا فهم واحد بالذات واما رب انه قد فهم الكل وفهم كل واحد من الجزئين اجمالا
 واذا ليس الا فهم واحد فهو فهم الكل وفهم كل واحد فالذات على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين اي على
 كل واحد منها منفردة بالذات بل بالاضافة والاعتبار فان ذلك لفهم الواحد اذا اضيف الى الكل واعتبر
 بالقياس اليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقة واذا اضيف الى احد الجزئين واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم ذلك
 ودلالة تضمن نظيره انه اذا وقع بصره على زيد من راسه الى قدمه وقعة واحدة فانك تراه وترى اجزائه بروية
 واحدة فان قيلت هذه الروية الى زيد لشئ روية وان اضيفت الى جز من اجزائه سمي روية ذلك الجزر
 والزوجها للزوم تغير ظاهر على راسي المصداق قد اختار به سبب اهل العربية فالذات المجازية عند الله
 ولا مطابقة بينها اذ لم يوجد ذلالة اللفظ على ما وضع له الا ان يقال المراد بالزوم اللزوم التقديري سمي
 ان بينها سمي لو استعمل فيه اللفظ لكان دلالة عليه مطابقة وقد عرفت ان كل مدعى في هذا المقام مضطرب علم
 من المشهور في بيان لزوم المطابقة للتضمن ودلالة لزوم وبيان ان الجزر لا يوجد ولا يتصور بدون
 الكل وورد عليه بان لكل محتاج الى جزر في وجوده وانفصل عنهم الجزر وتصوره وكذا وجوده سابق
 على فهم الكل وتصوره ووجوده واجب بان تضمن ليس عبارة عن فهم الجزر مطلقا بل هو فهم الجزر من
 اللفظ والسابق على الكل انما هو فهم الجزر مطلقا لا فهم الجزر من اللفظ وروى كما ان فهم الجزر مطلقا سابق
 على فهم الكل فكذلك فهم الجزر من اللفظ سابق على فهم الكل منه قال السيد المحقق قد في حاشي شرح المطالع

من حقيقة مدركه تذكر عن اطلاق اللفظ لا بما سؤفة على العلم باو وضع وانما في المعنى في انفس قوا حلق
 المنطق قد شك ان تذكر معنى المركب يتوقف على تذكر اجزاءه او لا يعني به تذكر اجزاء مفصلا مخطرا بهما بل في مجموعهما
 في ضمن الكل به بعد تبينه على تذكر لكن ضروري فيكون المطابقة تابعة لتضمنه لا يقال هذا انما يصح في تذكر
 الكل بكونه في تذكره بوجدهما عند اطلاق اللفظ لان نقول كلا مناهي المعنى المركب الذي وضع اللفظ بان
 من حيث خصوصية فهم ذلك بمعنى بعينه وعلم وضع اللفظ له فاذا اطلق استقلت تذكر ذلك بمعنى بعينه و
 قد شك ان تذكره يشهد على تذكر اجزاءه لان معنى مركب وضع اللفظ بازاءه من وجهه ووجهه ووجهه ووجهه
 الوجه عند اطلاقه بل تذكر شي من اجزاء المركب لان المعنى الموضوع له على هذا التقدير هو ذلك الوجه والمعنى المركب
 فان كان ذلك الوجه مخصوص ايضا مركبا كان تذكره مسبقا بتصوره جزءه بجزءه وفيه انه انما تم وكان الاول
 المطابق لانه من غير ان يكون له تفصيلا للمركب مع ان كل من المدلولين المنفردين انما يفهم لكونه مدلول اللفظ
 انما يكونه في اطلاق المدلول المطابق للجموع ولا يلزم تحصيل الكل من اجزاءه لان كل واحد من اجزاء الاول من المركب
 فهم معناه ووجهه يوجد لفظ المركب بعد فلو فجزءه انما في ضمن اللفظ المركب من تحصيل الكل من اجزاءه لان كل واحد من اجزاء الاول من المركب
 وان توقف على تذكر اجزاءه اوله لانه ليس به في تفصيلا للمركب بل هو مدلول مطابق لجزءه وتذكره في ضمن الكل
 من حيث انه مدلول تفصيلي للمركب ليس متناهيا على تذكر المركب بل هو جزء منه فلا يلزم كون المطابقة تابعة لتضمن
 ووجهه ما قيل لتضمن فهم اجزاء من حيث انه جزء من فهمه من جهة الحيشية بل يفهم الكل ومتاخر عنه وما قال السديد
 المحقق في حاشي شرح المطالع ان لتضمن فهم ما صدق عليه اجزاء من حيث هو لا من حيث انه موصوف بالجزء
 كما ان المطابقة فهم ما صدق عليه الكل من حيث هو لا فهم الكل من حيث هو كما ان كان فهمهما من اللفظ معا
 لان الكيفية الجزئية انما فيان لا يعقل احدهما الا مع الاخرى ففهمه انه لا معنى لصدق الجزء على شيء ما لم يفهم
 موصوف بالجزئية فكونه موصوف بالجزئية ليس لا من حيث كونه موصوف بالجزئية غاية الامر ان هذه الحيشية ليست
 بدائية في المصادق حتى يلزم كونه امرا اعتباريا وكذا المطابقة فهم ما صدق عليه الكل ولا يمكن صدقه على
 شيء ما موصوف بالجزئية في ذاته او جزاءه معنى كونه موصوف بالكلية واما قوله فيكون فهمهما من اللفظ معا فحجب
 لان المتخالف بين الاثنين مفهومي الكيفية والجزئية لا بين ما هو مصدق لكل والجزء والدلالة المطابقة
 وكذا التفصيلية ليست لا فهم ما صدق عليه لكل او الجزء واما يقول لا بعد كون شيء موصوف بالكلية او الجزئية
 ان فهمه بين المفهومين اعتباريين هذا والثاني ان لدلالة التفصيلية والدلالة المتضمنية للمطابقة او المعنى

والاستزامية وما كان استعمال في المدلول يقتضي ولا تزامني بالضرورة لا سمحوا في مدلولات
 في مقتضى التزم عند حمل يستلزم المطابقة الاقتديا ووجب بل المنطق ان الدلالة مطلقة ليست تزامنية
 المقصد والاستعمال بل الدلالة المطلقة تقتضي تابعة المقصد فاستعمال فان مدلول المطابقة
 في المدلولات واما استعمال في المقطوع مدلول يقتضي والاستزامية ليس مقصودا بالذات ولا استلزاما
 فيه المقطوع في مقتضى الاستزامية عند حمل يستلزم المطابقة على سبيل التحقيق ثم قال بضرورة مطلقا عند
 بل العربية مستعملة والمقصد والمطابقات الى مدلولات لغات وقصد بالذات في مقتضى والاستزامية عند حمل
 ما يستلزم المطابقة ما يقتضي مدلول منطلق لدلالة مطلقة ليست متعلقة بل دلالة المطابقة فقط
 فان مقتضى والاستزامية عند حمل مدلول في مقتضى المطابقة والمطابقات والمقصد الى مدلولها بالعرض والقبول
 والمطابقات الى مدلول المطابقة في مقتضى والاستزامية عند حمل المطابقة على سبيل التحقيق في الكلام
 فان قيل المعاني في رتبة في مدلولات مطابقة وتضمنية والاستزامية والمعاني في رتبة في مقتضى
 مقتضى ايها بالذات بل في لغات ايها بتوسط اللغات في غير ما قد يصح دعوى اللغات والمقصد بالذات
 في المدلولات على الاطلاق يقال المراد ان الشيء لا يكون مدلولاً بضرورة لغوية وضعية عند اهل العربية لا
 عند لغوي المقصد واستعمال الخط فيه وراوة من اللفظ بذلك شيء من غير واسطة واما المنطقون
 فاما مدلول يقتضي والاستزامية عند حمل ليس كذلك ثم ان ما ذكره في البعض من ان ما يدل عليه كلامه في منطق
 الشافعي من كون منطق الدلالة تامة لا راد ووجب نقل كلامه اشاراً الى ان ما ان يقتضي حكمه كونه مدلولاً
 المطلقة كما ان كونه صاحباً الى كمال فهم قول ويرد على اهل العربية او بذا ايضاً في قوله تعالى ان مقتضى
 انه يلزم على اهل العربية تحقق دلالة اخرى غير الدلالات الثلثة وهي دلالة مقتضى والاستزامية على ما يجب
 المنطقيين لا يلزم ذلك على اهل المنطق فان ما يقتضي والاستزامية عند اهل العربية فهو دخل في المطابقة
 ومستند اسل في النوع في الكلام والحاصل ان التضمنية والاستزامية المنطقيين
 لا يدخلان في من الاقسام الثلاثة عند اهل العربية فاختل بحصرهم وقد غفلوا عن
 الدلالة المحقة في ضمن الدلالة بخلاف التضمنية والاستزامية العربية فاما غير خارجين عن
 الاقسام الثلاثة عند المنطقيين فاما ما دخلان في المطابقة ومستند ثان الى النوع في النوع

المعتبر في المعنى المجازي وتفضيل على ، قال العلامة ، لفتنا في في التلويح ان الوضع النوعي
 قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بحقيقة كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
 لغيره منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة
 فهو مفرد من لوان سخن باخره هذه العلامة وكل اسم غير الی نحو رجال مسلمين ومسمات فهو جموع تلك
 مسميات الی غیر ذلک ومثل هذا من باب حقيقة بمنزلة لمونوعات الشخصية باخي نابل اكثر الحقائق
 من هذا القبيل فاللغة والجموع والمفردات المنسوبة عامة الالفعال والمشتقات والمركبات وبالحكمة كل
 ما يكون دلالة على معنى بالهيئة فهو حقيقة وفه يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين مدلالة بنفسه
 على معنى فهو عند النظر منه ما نقتضيه عن رد ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعالى مخصوصا واداس عليه
 بمعنى انه ينجم منه بواسطة النظر منه بواسطة هو متعين حتى لو لم ثبت من الوضع جواز استعمال للفظ في
 المعنى المجازي لكانت دلالة عليه نهمة منه عند قيام الضرورة بجملة من ان الیها من النوع بالوضع النوعي و
 ال على معناه المجازي مطابقة قال المصنف ولا يفسر المعنى الیها بانه يستلزم شيئا من التضمن و
 الالتزام ما عدم استلزامها تتضمن فلنحقق البساطة واوردها بان تحقق البساطة الخارجية مسلم واما
 تحقق البساطة العقلية فمحل كلام اذا اجزار العقلية اجزار عقلية ويجوز عدم انتهار التحليل الی جزر بقبول
 التحليل بحد فيجوز ان يكون التحليل في البساطة الی اجزار عقلية غير تامة عند حد كما في اجزار المقادير
 غير منتهية واجيب عنه بوجوه منها ان امكان جواز التحليل الی غير النهاية غير ضروري المقصود ان تلك
 الالجز ليست اجزار بالفعل ونحقق بالاجزال بالفعل يكون تحقيق فهمه بكون الجزر والجزر لازم التضمن
 للفظ بقية الالجز بانه لا يتقدم التركيب والجزر على سبيل الحقيقة ومنها ان بساطة الوجه تعالى خارجا واداسها
 قد ثبت فيها سبق ونه الفدر كات في تحقق المطابقة بكون التضمن وما عدم استلزامها بالضرورة فليجوز ان يوجد
 معنى لا لازم عقلا وعرفا واوردها بانه ادعى بوجهه ما احتمال انقل فهو مسلم لكنه لا يفيد العلم به مستلزما
 بل عدم علم بالاستلزام وان ادعى بانه لا مكان لنفس الامر فيحتاج الی البيان ليفيد العلم به مستلزما
 ولا ينبغي انه يكتفى بالضرورة في الجملة ولر حسب لعرف فكل معنى لا لازم بعبارة فلفظ مستلزم للالتزام ولو
 تعدى ما قال شارح لظاح الاولى ان يقال بتحقيق الاستلزام لكان كلنا تعللنا شيئا تعللنا منه شيئا

آخر لئلا نعظم بالضرورة ما نعتقل كثيرا من المشايخ من الجهول عن سائر اغيار ونفسيه انما نقيم وانه كيف في
 الالتزام بالضرورة في جملة بل لا نقيم على تقدير عدم الكسار بالضرورة في الجملة ايضا لما قيل من ان اريد بالضرورة
 عن سائر الاعتبارات عدم خطورة العسر بالسبب عند تعقل بعض المساهيات عدم الالتفات الى العسر
 واختاره بالسبب فسلم لكن ذلك لا يكفي في عدم تحقق الالتزام او يمكن فيه لزوم تصور الغير مطلقا
 عند تصور المسمى سوار كان على سبيل الالتفات ولا حصار بالبال ولا وان اريد عدم العلم بالغير مطلقا
 عند تصور المسمى فغير مسلم فان عام ضرورة لا تنفك عنها كالعلم بذواتنا ووجوده وثنائية وغيره وان لم يكن
 شغلا في بعض الاوقات وقد يستدل على هذا المطلب بان كل هيئة لازم ذهني لازم من تصور كل هيئة
 تصور له بها ومن تصور له بها لازم لازما وبكذا الى غير النهاية فيلزم من تصور كل هيئة درك امور غير
 تمامية فلا بد وان يكون من الهيئات ما ليس له لازم ذهني فاذا وضع لفظ بالارتكك الهيئات يتحقق هناك مطالعة
 بالالتزام في عين اولها بان لا نسلم انه لو كان لكل هيئة لازم ذهني لازم من تصور معينة واحدة تصور له بها ولازم لازما
 وبكذا اذا اعتبر في اللزوم الذهني ان يكون اللزوم بطريق الاخطار بالبال مستلزما لتصور اللازم ومن كان
 ان لا يكون تصور لازم الهيئية الذي لازم من تصور بالكل فلا يلزم تصور لازم لازما قطعاً واثباتاً بان لا نسلم انه
 يلزم تصور لازم لازما فلا بد ان يلزم امور غير متناهية كحالاتها الى ان يكون لازم من بعض لزوماته
 برتبة او مرتبة اذ لا يقتضي في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما في التساكنين وقد يقال ان مجموع
 المركب من الهيئية وادامها هيئة ايضا فلا بد من لازم فيلزم تصور مثال ثم المجموع المركب من الثلاثة هيئة
 اخرى فيلزم تصور امر رابع وبكذا فيلزم ادراك امور غير متناهية قائل قال لمع وكونه ليس غير وانه قال لا م
 الرازي ان المطلب يلزم بالالتزام ان لكل هيئة لازما وثنائية قلة انها ليست غير واجيب عنه بان كونه ليس
 غيره ليس لازما بحد ذاته المعنى لا يخص والمعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى لا يخص وهو يلزم من تصور
 الملزوم تصور ضرورة ان شرط الالتزام هو اللزوم بالذهني اعني كون الامر انما هي بحيث يخص في الذهن حتى
 حصل المسمى فيها المعنى لا م وهو يكون تصور و تصور ملزومه كافي في التجزم بالملزوم بينهما فان قيل اذ حصل ثلثا
 شعور فلا بد وان يسل لنا التميز بينه وبين غيره ولا قد اشبه لنا به فعلا ضرورة ان كل شعور به موجود في الدنيا
 وهو كل موجود متميز عن غيره وعلى تقدير حصول التميز بينه وبين غيره يلزم تصور الغير فيكون ثلثا شعور بمطلق الغير

وبأجله سلب مطلق الغير لازم من المعنى لا يخص لكل منهم وإن كان سلب الافراده مخصوصيته من اللوازم البقية
 بالمعنى الزامه يقال كل مظهر وان كان موجودا في الذي من متميزا في نفسه عن غيره لكن ذلك لا يستلزم اذ كان
 لا متيزا من غيره بمعنى سلب لغيره والالزام من كل تصور نفسه بق وجودا على قطعا فلا يكون لازما بنينا
 بالمعنى المتغير في الزامه يقال جدا قال الله واما التضمينية والزامية ويعني كما ان المطابقة يستلزم
 الزامه يجوز ان لا يكون للمعنى الزامه بين يمين من فهمه فمجرد اننا نغفل كثيرا من الاشياء مع انه يقول عن غيره
 هم انهم سلبت لهم الزامه يجوز ان لا يكون للمعنى المركب زامه كونه ولا نغفل كثيرا من المعاني المركبة
 مع معتد عن الامور الخارجة عنه في هذا على تقدير ان الزامه تقديري في الزامه كما هو راي المعنى وعدم
 استلزام الالزام التضمينية فلا يترفع في البسائط قال الله ولا يفرد قال الشيخ في الفصل السادس من
 دوى منطق شمار لود في التعليم قد مر من رسم اللفاظ المفردة جوازها في التي رتل اجزاها على شئ يستتبع
 فترق من بل المنظرية رسم وادوية وجب ان يراو فيها في التي لا تمل اجزاها على شئ من معنى الكل اذ قد
 تدب اجزاها لفظ مفردة على معان كمنها لا تكون اجزاها معاني اجزاء في ان يراو استتبع من يستتبع
 وهو ان يراو الزامه ولا غير محتاجة اليها لتتبع بل لتتبع وذلك لان اللفظ نفسه لا يدل بهته ولولا ذلك لكان
 لكل لفظ حق من المعنى لا يجازى بل انما يدل بآراءه اللفظ فلما ان اللفظ يطلقه والاعلى معنى كالعين على مجموع
 المعارف يكون ذلك دلالة في لفظه والاعلى معنى خرا كعين على الدنيا فيكون ذلك دلالة في تلك اذ اخلاد في
 اطلاقه عن الدلالة بغير غير ذلك وهذه كثير من اهل النظر في لفظ فان الحرف والصوت فيما اظن لا يكون بحسب
 المتعارف عند كثير من المنطقيين لفظا او لفظا على دلالة واما ان ذلك كك وبالمشكك باللفظ المفرد لا يريد ان
 يدل بجزء على جزء من معنى الكل ولا يفرق بين ان يدل بجزء على معنى اخر من شأنه ان يدل به عليه وقد انعقد في
 على ذلك فلا يكون جزءا البسته والاعلى شئ معين هو جزء الفعل اللهم لا بالقرعة حين يجدها لفظا اشار اليها
 وهي مقترنة اذ اذ القائل دلالتها وبالحكمة ان دل نماء يدل بلامين ما يكون جزءا من اللفظ بل اذا كان لفظ
 قائما بنفسه قائما وهو جزء فلا يدل على معنى البسته انتهى وتخصيص ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل انما يدل عليه
 اذ اذ القائل حتى لو خلا عنها لا يكون والا بل لا يكون لفظا ايضا عند جماعة فجزء عهد الله واليه ان الناطق
 ليس ولا على معنى في حال العملية بل هو بمنزلة الزاد من زيد ومنزلة ان من انسان واور وعليه كل من نظر
 في كل مد بان الله لانه في فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع ولا يخاف في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكما سمع

ذلك المعنى فمقتضى معناه سوار رادو في ذلك ولا والله انت تعلم ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي في الاستفهام من سماع
 له في المعنى المتضمن بل لا بد ان يفهم في المعنى ان كانت له في المعنى من انفسنا انما انفسهم المعاني
 والمصنوع من غير ذلك في العلم من معرفة كونها علمين بالوضع والاعتناء وما جوا كونهما والبلين جنبها
 من غير ان في المعاني المستترة فيها وانما هي علم يمكن ان تكون في الوجود لا علمية فيفهم المعاني والاعتناء
 عنه فمعرفة المعاني المتضمنة كمنه تارة جردا والدلالة بجرد تفصيل اللفظ في دلالته غير غفيلة باستنادها الى الصورة
 الخيالية من المفهوم صرح به جبريل مدقدين ثم لا يخفى على من يفهم سيم ان الدلالة على غائية ما وضعه والوضع
 انما هو من مفهومة لسان ما رادو انهم ان الوقت ليس ان التعريف ما في اللفظ فيفهم ما هو في مفهومه المتكلم ليس والدلالة
 مصطلحة فيما هو بمعنى من اللفظ لم يكن له دلالة على ما حفظ الذي لا يراو كبرية دلالة على جبر مستند لا يكون جرد
 والاصل المعنى دلالة مصطلحة وان كان خبره بارادو اخرى صالحة للدلالة عليه فاستبان انه لا فرق بين عبد الله علما
 وبين لفظه ان من انسان في هذه الدلالة على معنى قال المحقق الطوسي في شرح اشارات لوتامل مشاغل نصت
 من نفسه لا يجذب من غير من عبد الله او كان فلما وبين اللفظة ان من انسان تتما في المعنى فان كليهما
 يعملان لان يدل بهما في حال آخر على شيء وما يكون الاول منقولاً من لغت والثاني غير منقول فامر به ج
 في حال الاتفاق ولا يغير بها احوال الاسم في الدلالة وقال الشيخ في خواتيم الفصل الثاني من ثمانية فاطمة
 التثنية ليس لفظاً ومولف كسب الانسان لفظاً ومولفاً بحسب استعمال بل المنطق فان عبد الله عبد الرحمن
 وتمايل شر او مثال في الاتفاق وان كانت بحسب اللفظة فانه لا تعد من التولفات بحسب نظر المنطق
 الا ان كان ما يراو باخراها حيث جعلت لفظاً او سائر شخصية دلالة على المعنى اصل وان كان قد تفيق ان
 يدل بهما على معنى في مرفوع آخر في قال المصنف وهو ان كان مراداً لتعرف حال الغير وقال السيد المحقق قد
 في حاشي مشرت التخصيص ان نسبة البصيرة الى مدكاتها كنسبة البصر الى بصيرة وانت اذا نظرت في المرأة و
 شابهت صورة فيها فكذلك هناك من احد بها ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهداً اياها قصداً باعلا النظر
 ح آله في مشاهدتها ولا شك ان المرأة مبصرة في هذه الحالة كمنها ليست بحيث تقدر بالبصار على هذا الوجه ان
 تحكم عليها ولتقتل الى احوالها و ثمانية من توجه الى المرأة فتشاهد ولا خطها قصداً فتكون صالحة لان الحكم
 عليها وبها تكون الصورة مشاهدة تبعاً غير لمقتت اليها فظهر ان من البصيرات ما تكون حارة مبصرة بالذات
 و اخرى آله لا بصار الغير ففس على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة من القوى الباطنة واستوضح ذلك

تصور مفهوم لا بقدر مطلق و لا قطع نسبت من حیث بی حالت مینه و بین شی معین فی زمان خاص و عین مظهر
 در مجموع فالنسبه بینا مفهوم غیر مستقل کفهوم الحرف فذلک ما لا یتمثل لا بقدر و نه باوقاتها و نه بکرات و نه بکرات
 و سی حاصل ن از بقدر و نه بکرات و لا قطع العقل قصد بان یوجد الیه فی نفسه کانت معنی مستقلة یا مفهومیه موقوف بالذات
 لا یتمثل فی مفهومیه فی متعلق و یومر متعلق اجمالی حتی تكون حاله اجمالی فی الذات من وجهه اربعه معنی لفظ
 لا بقدر و لا قطع من حیث نه حاله بین السیر و البصره و ذلک بان یوجد فی السیر و البصره بالذات بانها و تقابل فی خلق و
 یحده لا بقدر و نه متعلق بهما بان یکون لا بقدر و نه السیر و من بصره بیان متعرف حالها بان یکون السیر متعلق بان بقدر
 و البصره متعلق بان بقدر نه کانت معنی غیر مستقل لا یکون بان یکملیه به و لا یکون بان تعقل و لا بکماله متعلق مخصوصه بان حاله
 متعلق مخصوص فذلک لعلیه لبقعه کلمه و نه علی معنی مخصوص بخلاف لفظ لا بقدر و نه موقوفه کلمه علی مستقل لا یوقف
 تعقله علی متعلق مخصوص و باجماله لا یجوز اعتبار ان لا یول اعتبار نفسه من غیر ان تخصص شی و هو معنی مستقل علی
 لفظ لا بقدر و نه بانها عقلا ان حاله بین السیر و البصره و هو معنی جزئی موقوف بین السیر و البصره و نه معنی غیر مستقل
 و لا یول لفظ من وفیه کلام اما اول الذات معنی لا اسم قد یکون جزئیا کما فی ذلک لا بقدر و نه معنی الحرف قد یکون کلیه
 بکلیه لفظین کما یقال به مسجد خیر من سیر سوق ضرورتان نسبت معنی حرفی و یسند بجزئیة فی ان نسبتها
 تخصص تخصص التبعیین و بها فیما نحن فیه کلماتان فان نسبتہ یعنی کلمه و قول بان مزد و باجزئی بجزئی
 لا تضافی فی حایة السخافة و لا کلمه لاه ان اردت بان معنی لا بقدر و نه تخصص عند کلی کلمه من حیث کنت لا بقدر و نه
 فهو منسبته مختصة و لا معنی کون لا بقدر و نه تخصص من حیث هو کلمه معنی کلمه و نه معنی معنی حرفی عبارة
 عن الابداع من مشاؤون ریه یکون لا بقدر و نه تخصص جزئیة ضمیمه مندرج تحت لا بقدر و نه مطلق فیسلم
 لکن لاینافی کونه جزئیة اضافیة بمعنی کونه جزئیة حقیقیة کما ان زیادتها مع کونه جزئیة حقیقیة جزئیة اضافیة
 یعنی و لا یجوز من کونه جزئیة اضافیة کونه کلی مع انه مصرح بنشی الکلیة عند قائل و لا تجب و نه بانها فلا یقل
 ان یقول معنی لفظه من مطلق لا بقدر و نه تخصص انها یکون بواسطة راجع علی السیر و البصره مشد فان تخصص
 مستفاد من جواز علی طرفین التبعیین کما ان معنی الابداع مطلق و یکون تخصصها مستفاد من اجرائها کما
 الطرفین فذلک من مناط فرق بین المعنی الاسمی المستقل و المعنی الحرفی لیسر مستقل نما هو نحو لفظه
 فذلک تعارض بینها بالذات بل انما التعارض بالاعتبار فان لفظه بذاته و التمسک لیه کما یسعد بان یکون محکوما غلبه به
 و نه لفظه تسمیه لیزین یکون آتیه لملاحظه صار لیسلم لشیئ منها و نه من لا بقدر و نه مطلق و لا یستفاد ان یکون مخلوق

[illegible]

عليه كقولك في غير كسوف البسم و جيب بان المراد اننا نخرج في اول سلب المعينة معقولة سوار كان مستقدا عليه شيئا
عندنا على ان مستقودا و خروج عن مفهوم تنبها على الفرق بين وبين كان التامة لا ياتل على كونها على
شيئا هو كور في مرتبها و اصل في مفهومها و هو يحدث الذي هو محمول على الفعل حقيقة و ان في اير حج ما حال
بعض متيقنين في تفسيره من متقاداته انما يدل على كون الشيء شيئا لم يتركه ذلك الشيء عند ذكر كان هذا يكون
و انما في مفهومه و انما في سلب المعينة العقلية سوار كان مستقدا عليه و متاخر عنه و هو كات في خروج الشيء
عن مفهوم كان التامة بخلاف كان التامة لا ياتل على كون الفعل شيئا هو كور في مرتبها و اصل في
مفهومها و هو يحدث الذي هو محمول على الفعل حقيقة و المراد بالادلة الكلمات الوجودية على نسبة الى موضوع
غير معين و مرادها على غير معين معين و كونه و الكلمات و ان كان معينا في الواقع فم ان الدليل الذي ذكره
الشيء على كون الادوات و الكلمات و نقص الدلالات دليل في فان اوسط فيه و هو عدم الوجود على معنى
محصل محض عدم الاستقلال و قد يستدل عليه من طريق العلم بان لا بد من اللفظ من اللفظ يرتبط بها
المفردات مستقلة و لا يحقق المحكوم عليه المحكوم و لا بد من يكون تلك اللفظة غير مستقلة دلالة و الا
يكون في اللفظ اخر و ريب ان تلك اللفظة ليست الادوات و الكلمات الوجودية فاحدونا و سطر و هو الوضع
ما رابط له عدم الاستقلال فانه قول حتى تختم لهما كلمة اخرى في اسطابق ما قال الشيخ في منطق الشفاء
و قد نفصل كونه و حصل ان الادوات و الكلمات الوجودية لا تقطع بالانفراد بها لان الوضع او تحمل الا ان يقين
بها فله ختم نقضها فيصير ان يتغير بها و بها و قال بعض المتقنين في حواشي شرح التهذيب بل لا يصح
ت فيه لا تعرض فان معناها لا يمكن ان يتعلق بقصد به الذات فلا يمكن ان يتعلق به انكم بالذات فعل
تقدير بان لا يصح ان يتغير عنها و بها كما لا يصح ان يحيل على تقدير انفراد و قال في حاشية حاشية حقيقة
ان ما تقدم و به العرض في ملاحظة معنى هو مقصودا بعرض فيها لا يصح ان يكتم عليه به و عدم و لا مع غيره
و لا يتصور ان لا شيء و اعتقد بعرض في خبر في ملاحظة و عدم فان الكل و اجزاء في ملاحظة و قد مقصودا
نقطة و انما قبل ان مركب من مستقل و غير مستقل الذي تجمع من مجزئ مستقل مستقل مما يلينفست
بيد لا معنى ان يمازج تلكا على انهما هو غير مستقل و ان يكون مرتبة تحت حال غير فقه و تكون ملحوظا
بالعرض و الظاهر ان معنى لشيء غير مستقل يكون مستقلا ليد بانه و عدم و اما ان لا ينفست اليه بالذات
و بعد انما مر مراراً في هذه الفية من و سبعين و بالجملة عدم استقلال الادوات و الكلمات الوجودية فانه في

الاكتساب يهبط ويدر في الدنيا في التفتت اليها بعد توفيقها بواسطة تقدير رفقها في حقها قوله لك ان قلت
 قل سببه المحقق قد امكنه من نقص تام مثل ضرب يد على معنى معين لا يكون مستند في غيره
 وهي نسبة ذلك معنى في عمل يد على ان تلك نسبة قد تولد ضرب شدته على شدة استيادها في الفعل
 من نقص شل يكون له على معنى عام لا يشار اليه في غير ذلك مما يدل على مجرد نسبة مع زمانها فمضادها نقص
 من الفعل تام من مجرد واحد يكون الفعل ناقص مع فاعله كذا تاما بل ينجح في امره فيصير للاشياء مكان
 مثلاً في مكان من حيث الوجود في نفسه يكون تاماً ولو كان مع فاعله كذا تاماً واما في المكان المراد به يكون
 في عاقلها من حيث معنى يكون ناقصاً نحو مكان في يد يدها او ليس من احوالها واما في نفسه بل كونه على
 صفة لقيامه في عالم لا يكون كلاً بل هو من شدة قليل ان يكون ليس معنى مشتركاً بين الكونين كيف
 وفيه المعنى ان كان مستقلاً كان كونه في نفسه لا غير واما ان كان غير مستقل كان كونه في نفسه باقيل
 يكون في نفسه معنى مستقل وليفهم عدم الاستقلال بخصوصية وفي المعنى المستقل مبدى كان التامة و
 ان قصته ليس بشي لان كان ناقصة غير مستقلة على الحدث الذي هو الاستقلال في الافعال فانها
 بما وتماثل على نسبتها وصورتها على افتراضها باحد لازمة ان كانت بخلاف كان التامة فانها باحد تماثل على
 الحدث وصورتها على الزمان والنسبة الى فاعل انما معنى لكون المعنى المستقل مبدى لكل واحد منها واما
 القول بان المعنى المستقل بعروض نسبة بها يكون غير مستقل باطل فان مجرد التفتت في المشهور وقد
 استدلال على دلالة الفعل بربها على الزمان بانه متجه باتجاه وان اختلفت الماداة كما في ضرب وطلب و
 مختلف باختلافها وان تحرك الماداة في ضرب فيض واداء عليه سبباً المحقق قد بان تصاريه في الفعل
 لماضي من المعاد والمجهول صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان والصفة بزمان كمال ولا استقبال متحدة وكونه
 المقدمتان فلهذا بان على استناد الزمان الى الصفة لا مكان استناد الى الماداة المختلفة ضرورية جواز
 لشرك مختلفات في احوالها وادوات تعلم ان بوضع في اشتقات نوعي فاعراب واهالي غير جامعا
 ان يتناهي من صيغ سائر على لم يد خطبا اوضاع بخصوصياتها لا موضع للمعنى في قطفها من التفرع المشترك بين
 احوال بخصوصيات غير متناهية واما في الهيئة العامة معرفة عن خصوصيات الماداة بسبب المقدر العقلي
 وان تقع تجرداً عنها بسبب تحقق الخارج وكذا الحال في ضرب طلب واما في التناهي في اوضاع
 وان وقع حدث في نفس مقرر من نفس الماداة المخصوصة اي في نفس الماداة المخصوصة معنى الزمان

[illegible]

من حركات وسكنات وترتيب حروف ومعنا بالنسبة الى شئ اخر كسكنة السين في قولهم
 فلك دقة على كسنة في الهيئة على النسبة والسرطان والخمر على كسنة في قولهم فلك دقة على كسنة
 والزمان فلكا وبه جعل احد جواهره وكونه خارجا عن غيره ان يكون نسبة انظر في قولهم فلكا وبه جعل
 نسبة قيام جزل نفس لقيام واجاب بانهم - دو - في قولهم في قولهم فلكا وبه جعل
 بئسما لا يستقل به مفهومين ومن سائر ان غير مستقل لا يكون من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 وانما من معناه وكونه فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 كما يشهد بالوجود في سائر وهو مستعمل فان استعمل في معناه فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 ان الفعل لا يشهد على النسبة بل هو مستعمل في معناه فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 منطلق باعتبارهم يخصون في نفسهم ان يتصوروا خدما بل العربية لا يباينهم استعمال في معناه فلكا وبه جعل
 فلكا وبه جعل من معناه فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 واذا وجد في معناه فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 التفصيل بل كما يدل على مراده من المعنى الذي يدل على جزل على جزل معناه فلكا وبه جعل
 جمالا يخرج عن معناه فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 مستقل كالكسنة و مركب كالتسوية في قولهم فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 طرفها نسبة ويد خطا تلك النسبة مع حرفية كسنة التفصيل ثم يشهد بطبيعتها على نسبة الخارجية التي تكون في بينك
 الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما في ذهنه وما هو دلل الكلام في قولهم فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 الطرفان او كما يتحققان ولكن لا يفت بينهما نسبة اولية بينهما نسبة ايضا لكن لا يافت تلك النسبة على التفصيل
 سور كانت هي من البتة ولا مطابقة للنسبة الخارجية او يافت على التفصيل لكن لا يفت بطبيعتها للنسبة الخارجية
 التي بين ذينك الطرفين في الواقع مع قطع النظر عما هو في الذهن وما هو دلل الكلام في قولهم فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 استقار النسبة بالجملة الملاحظة له جارية يخرج النسبة عن حقيقة ما بها على بدالة التقدير يكون في قولهم فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 ان يكون ككسنة عليها وبها فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله
 تفصيل خطا بل معنى الفعل هو واحد اجمالي فيضد استقلال الاجزاء المشددة كسنة وان كان صاعدا فان كان
 عليه بل لكن كسنة الحسوب لا يصلح الا ان يكون كسنة فلكا وبه جعل من مقولة انكم من من مقولة نسبة قوله

مستقلة بالنظر الى متناه تفنني هي بعد من يكون ان يقال لو اعتبر استقلاله بالنظر الى متناه تفنني لزم
 ترجيح بمرتب وعدم استقلاله انما يجرى في شئ واحد لا جمالي راكها مستقلة في هذا المعنى في عتبار
 واستقلال باعتبار حدث ترجيح بالمرج واما غير مستقلة باعتبار ان الحوادث تاجع للمعنى لكل فليزيم عدم استقلاله
 فيتحقق في معنى الفصل من معنى واحد جمالي كماله العقل الى مورد الشئ وبمستقل قطعاً فان
 قيل يوجب بعد كون محكوم عليه من بعد قد اجمعوا على قنائه يقال الفعل انما وقع لكذا كذا معنى لا خوف على انه
 مستلزم في شئ واحد لكذا فيصح ان يقع محكوم عليه من بعد محكوم به انما كان معنى المحرق انما وقع بمعنى محكوم
 بالبيع في هذا الموضع ولذا رتب ان يكون محكوم عليه وبه واما ان سمعنا كذا موضوعاً لمعنى مستقل ولم يعتبر معه
 نسبة ما له على منسوب الى غيره بل بالنفس مع الحكم بانه ببقية بينا شئ وهو ان الفعل كذا يدل على حدث
 ينسب الى فاعل بل هو الفاعل مثلاً يدل على حدث ونسبة الى ذات الحكم مع ان اسم الفاعل يقع محكوماً
 عليه دون الفعل وبجواب ان اعتبار في اسم الفاعل لوات با من حيث ثبت اليها الحدث فالذات البهية
 ملحوظة بالذات ولكل الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات لانها التقيدية غير تامة وغير مقصودة في عملية
 من عبارات وفيدت بها الذات البهية ومصار المجموع كشي واحد فجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات صفة
 يجعل محكوماً عليه تارة جانب الموضوع اي الحدث صفة فيجعل محكوماً به واما النسبة التي فيه فليست بمحكمة
 عليها وبالاوحد واما غير بالعدم مستقلة بها والمعتبر في الفعل تامة ليقضي الضرر واما مع طرفها عن غير
 وجه انها به قولك النسبة هي مقصودة لا عملية من العبارات فليست تصور ان يجري في الفعل بالجرى في اسم
 فاعل بل تعيين مدقوقة من كذا فان سببه المحقق قد في حواشي شرح التفسير وتنزيله ان الفعل ان
 وقع محكوماً به فاما ان يقع محكوماً به فاعله او غيره فعلى الاول يكون محكوماً به باعتبار عمل الاشتقاق وقيام الحكم
 به بالمحكوم عليه لا محله عليه وهو يكون صحيح يوافق موضع الفعل ان وقع محكوماً به لغيره مثل زيد قام ابو دحى ولا حظ
 منبه له خلافاً في مفهوم الفصل جمالي ويجب ارجاعها الى النسبة التقيدية حتى يصح ربطها بالغير وان جعل
 محكوماً عليه فان جعل محكوماً عليه باعتبار الذات المعينة فلا ريب في صحة لكن لا يكون الفعل محكوماً عليه ضروري
 خروج فاعل عن الفعل ان كان باعتبار الحدث فيقال انه كان محكوماً به باعتبار وضعه فلو وقع محكوماً عليه
 بغير خلاف ونحو وان كان باعتبار الحدث مع النسبة على ان يكون المحكوم عليه بالمجموع قد يصح ايضاً ان
 مجموع غير مستقل وان كان باعتبار الحدث المقيد بالنسبة فكذلك لك واما النسبة التامة لا يرتبط بالغير

لا واحد مع غيره ما لا مجموع الفعل مع الفاعل فلا يغير مركباً ما يدل عليه استعماله على النسبة التي هي المقصودة
بالذات فلا يرتبط به غيره ولا ينجز لانه في اعتباره فيه وهو النسبة ما اعتبره صانعه وكان غير متعلق فلا يصح لشيئ منها
وما لا يغير الفاعل فصيح ان يعبر عنه عليه باعتبار الذات لجهة المقارنة بالنسبة التامة لغير المقصودة بالذات
ما اذا اعتبر بالنسبة المصروفة صالحة فلا يصح ذلك الا واحد بالواحد لا مع غيره لعدم استقلالها قال امس
وليس كل فعل عند معرب و قال الشئ في منطق لثفارة موصولة ليس كمالا لشيء لغيره فكل كلمة عند المنطقيين
فان نحو مشي متشئ فعل عندهم وليس كمالا لشيء مفسدة ذلك ان لغيره دلالة على موضوع خاص ولكن التامر والبيان
على الحدث والزمان مصدر قولك مشي او مشييت بمعنى المصدق والكذب ذلك متشئ بمشيت فيكون في كلامنا
امشي ونا منيب و لينة مشياع ونا غلب انتم يريد ان يبرز لفظ على جزاء فادرككم بركب بحداف
انما غلب ثم وردت ما ذكرنا لتأخيرها في الهمزة في امشي ونا مشي ونا على ما ذكرنا مع ذلك يكون الباقي
و راعى الحدث والزمان مع ان المراد من الباقي لا يدل على معنى الصلة او اللفظ المركب من سيم ساكنة
متبدلة بواو ثم شين و ياء يكون لفظاً بنفسه نسبة ان كان القوس بعد جواز الابداء بالساكن فها و كان
مختلافاً على معنى من المعاني ان يبرز الية ربا لسكون ومع ذلك ما فرق بين مشي صيغة متكلمة ومشئ صيغة
مؤنث في الفرد والتركيب فان كان الاول مركباً كان الثاني كذلك فان انما روال على انما غلب و تبيين
غير مشروط في دلالة لا ترى انك اذا قلت نسان يدل على معنى وان لم يتبين ونا فرق بين قولك مشي
وقولك مشئ بالمشي فها يكون الكلمات المستقلة كلها مركبات و اجاب بان المركب ما يدل جزاء لفظ على جزاء معناه
فيكون فيه دلالة جزاء واحد و ما دلالة الباقي على الباقي فها ما يتقصد منه المركب تأخيرن لهما في من لفظ يدل على
الباقي من المعنى حال التركيب فان الحدث و نسبة الى الزمان المخصوص مفهومان من امشي و لميت الهمزة
واله تليها فتبين فها من باقى اللفظ ودلالة بالفرادة حال التركيب فية في كون اللفظ مركب ونا لفظ في كمال
عدم دلالة حال التمثيل و انما غلب فلا يجوز ان يكون معناه ان شيئاً غير معين في نفسه و جوده المصدر ونا و كان
معناه ذلك المصدر بوجود المصدر لامي شئ في العالم فيمتنع محله على زياره ونا وضع لغير معين ونا يصح
الطلاق على ما يقابل ونا ونا عليه بان ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم المتعين حتى يتبين ما اعتبر فيه المتعين
بل ما اعتبر فيه المتعين ونا معنى المطلق الذي يصح على المعين وغيره ونا يمكن ان يقال لو كان معناه
ان شيئاً مثلاً و جوده المصدر ونا متنع محله على زياره مثلاً لان استناد المصدر في موضوع مطلق ونا ونا ونا

[illegible]

جمع المذكورين في الفعلين من الضمائر مرفوعة واما المسئلة التي هي فغير الواحدة فغائب تجلس به نحو غير كذا في
 المعنى واما في جمع المذكورين في جمع الموثق والتمار المتحرر نحو فعلت وكلية تخرق في فعلته فعلت على حصة
 السيد في صفة فعلية في غير ما يكون حقيقة الواحدة الغائب المذكور الموثق قوله بان اتفاق وكذا المنكسر واما
 المعنى فغائب من المضاف وليس فيه ما يدل على التفاعل والامثلة التي تتصل بها الضمائر مطلقا فتختلف فيها على
 اختلاف من حيث التفسير والمثله مختلفة فيها نحو مشي ما لا ينبغي على انه خاف ما سياتي من ان المفرد ليس
 على التفسير الواحد ويجوز تحقق قضية سارية لان هناك ما كان الفاعل راغدا في مفرود القضية في التكرار
 واما غائب كان لان عليه في التفسير الواحد كما يشهد جزاء من القضية لان استمرارها بعدت لغائب فيكون
 من مركب منها وبنها ثبتت انت لعدم ان يكون قد تعطل بل على ان يرفع عن من نظر المشتبهين ما كان في
 المعنى من مركب ان يكون من المنكسر واما كان المتعذر والمقابلة معني بمثل ملصق وكذا في الممثلة والاشارة
 والتماثل من حيث هو كذا في المسئلة التي هي في التفسير الواحد اعتبارا به من انما هي نفس ولا ضرورة في
 المقابلة وقد صحت الشيخ في الشفا في الفرق بين معينة الغائب وبين صيغة الشكر والخطاب ان معنى شي الغائب ان
 شيئا به عين في الواقع غير معلوم لغائب فيثبت له الشيء بخلاف اشي وتشي فلا دلالة لشي الغائب على التفاعل
 كما في شي على التفاعل المنكسر وتشي على التفاعل المعني بوقد سبق نقل كلامه بالجملة المرفوعة والنون والتأني
 عنه على المنكسر والمقابلة معني بمثل ملصق نحو اشي وتشي المختلف فيها في غاية التحقيق وموافق لما قال الشيخ في الشفا
 انهم يذكرونه على غير ما ينبغي بل العربية وزيل في اتفاق لا مطلقا بين عند التماثل حتى يعجزون والعجب ان
 يشرح مع التظن بهذا المعنى كما يدور عليه قوله ولما كانت دوائر ان اشي وتشي عند المشتبهين من المضمرات
 ومن اتفاق اهل العربية واهل المنطق على كونها من افعال مع ان الفعل الذي يسميه المنطقيون كلمة من
 قسام المفرد عند ترواشي وتشي مركب على فهمهم واما في قوله في غاية التوضيح والسقوط ضرورة ان حقيقة
 المنكسر والمقابلة معني بمثل ملصق على خبر المعنى وليس بمفرد حتى لا يدل على تفصيل ويدوم تحقق قضية
 احادية واضمير مستتر في هو المستند اليه عند النفاذ ونحوي فيه ليس مستندا اليه ولا مشوبا فيه عند المنطقيين كما توهم
 الشيخ في جهته ما قال في حاشية كلامه في غاية الخطأ في فهم قوله في ما هو دوار ما داما مستعبرين انهم
 يجمعون غير عنه وان الفعل والحرف يتبعان في حيزها وهو عليم لاهم رازي في المنص بان الفعل لا يجوز عنه خبر
 والمخبر عنه فيه ليس حرفا بل اتفاق فهو ما هم او فعل وعلى التقديرين هو كاذب وشاذ ارد على قولهم احرف لا يجوز

١١
 ١٢

والجواب عنه ان الاخبار ما عني بلفظ ذواتها في الكلمات كلها سواء ذكرت الفاظها وحده او مع غيرها او غيرها
 عنها بانها في خبرها ما عني بالمعنى لا بما سجدت منه بلفظ وحده او مع غيره او غيرها عنده بلفظ آخر فانه ان كان خبرها
 والاخبار ان مشتق كان حيزه وبين اخويه فواو الخبرين منها ما يورثه من الخبرين من حيث هو خبر عنده بلفظ
 او مع غيره في خبر عنده معتبر باحد هذين الوجهين بانه يفتتح خبر عنده بوجه ثالث واما في ذواتها
 بقا فتن ان لا يصدق قولنا فعله الحرف خبر عن معنى ما سجدت منه بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 ولا شك ان في الخبرين في الحاشية قال بعض النحويين لفظه في الخبرين لفظ واحد كان لهما نحو جوق بهل
 قيل لا كلام ولا تركيب الا من كلمتين وجوب ليس بجملة لانها صادقة بغيرها كذا في غاية التحقيق فثبت
 انتم تعلم ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 لفظه في الخبرين ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 يقال وضع لفظ نفسه مخصوص بالفاظ مبنية في الخبرين ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر
 في الوضع لفظه في الخبرين ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 آو المشهور ان لفظه في الخبرين ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 انقسام الخبرين الى الخبرين والكل في الخبرين ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 من مستقل صانع لا لقسمات بها فان معنى خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 عليه كذا معنى ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 صانع ان يكون محكوما عليه لانه خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 يكون بوزن لفظها ووزن لفظها لانه خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 فصلها عن ان يكون محكوما عليه لانه خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 حيزه وبين قاطبة تلك النسبة محوكة عنها على ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 مع نسبة موهوبة بها ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 ما خروفي مفهوم العقل على ان خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 يكون محكوما عليه لانه خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله
 حرف ان ليس له معنى ووزن خبرها ما عني بلفظها من حيث هو خبر عنده بلفظ آخر فانه قد يصدق قوله

[illegible]

وكلية والواقعة كل واحد من اقسام مفرد متصرف بالوصاف المذكورة فافهم ما قال ان الفصل اليزدي في
حاشي شرح التهنيد انه يدور على تقدير جعل قسم مطلق المفرد ان يكون الفعل اذا كان متحدى بمعنى واخلين في
العلم والمتوحي والممكن مع انهم لا يسمونها بهذا الاسامي وقد اجاب عنه بعض المتفهمين بعد تسليم كون القسم
مخصوصا من اقسامه من اقسام حقيقة مطلق المفرد من دون اعتبار العموم والخصوص فيسري احكامه بخصوص اليه
او على حكم ثابت لنفسه ثابت للطبيعة من حيث هي في قد قلنا الشرح جريانه على سجية ولا يخفى سخا فانه لا شك ان ثبات المفرد
انما ثبت للطبيعة في ضمن تلك الغرض كما ثبت لما نصه لا لخصا للعامة في ضمن فروع خاص ثبت عدم الانقسام وعدم الاختصاص
في ضمن اقسامه اعم من اقسامه كما ثبت في فروعها لعلها لا يثبت في فروعها لعلها لا يثبت في فروعها لعلها لا يثبت في فروعها
في حاشي شرح التهنيد من ان القسم مطلق مطلق شئ وبين شاع وجوزك ان يتبين اعدا لكثرة في الشئ الواحد
الذي يمكن فيه نوع الشكر فلا بد ان يكون واحد في الطبيعة وحدة بهيمة فهو في هذا الاحتساب مجرد في نفسه عن
المفوضيات والقيود المتضمنة في كل احوال فمما نحن اشتركة فيها وهذا هو الشئ المطلق قد اختر من بان اعتبار
التجريد والخلق في كل واحد من اقسامه حسب ما على انقسامه وابا بان اصل انقسامه اعتبار
اليه باعتبار نفسه من حيث هو مجموع شئ المظهر من مجموع احواله وكونه مقسما يعني صدق في هذا العنوان
عليه باعتبار المطلق والعموم كما ان صدق الجنس كالمحيات مثلا على الانواع باعتبار نفسه وصدق كالبهية
عليه باعتبار العموم والخلق وهو يعتبر في "مطلق الشئ" حتى موصوف المبهمة الشامل بين الاستبانات لانه
يجوز ان يعتبر مع المطلق ومن حيث ان خصوصية وحدة مبادون غير معنى شئ فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة
المبهمة التي يجب اعتبارها في انقسامه بل هو واحد بوحدة الشئ المطلق وتعدد وجودات الشئ من وهو
في نفسه واحد ولا كثير في انقسامه باعتبار مبادون في محله بنفسه للذات فيجب ان يوجد
ذلك الجنس مطلق شئ حتى لا يتجزأ من انقسامه المطلق المفرد في العلم والمنطوق والمنكث
لانه قد نشأ من حيث المطلق لان الفعل والواقع ينقسم ابياء ويقترب لونه اعني الاسم في انقسامه لان الاشتراك
والنقل والحقيقة والمجاز يكون في الفعل والادوات ايضا فذكره لعل الحقيقة ان التقسيم عبارة عن احداث
الكثرة في الواحد البهيمه فمما نحن اشتركة في الوحدة البهيمه ضروري وهي انما تحقق في الشئ مطلق المظهر من
حيث ارجح في العلم والمطلق شئ الذي هو موضوع المبهمة وصدق واحد وكثير في كانه من
حيث هو موضوع المظهر من الوحدة والكثرة وان كان في واقع مع وحدة ذاتي في هذا المعنى وان كان متميز عن

د

والاداة يكونان متوازيين وغير متوازيين كما ان لا يمكن ان يكون متوازيين وغير متوازيين على خلاف ما توهمه الشارع
 بحسب من لا يكون. وجواب عما يقال انه يلزم على ما ذكره ان يخرج من هذا مشتركة عن تعريف العلم ولا يلزم
 خروج المتوازي والمثلث عن اسم الجنس المشترك وحاصل الجواب ان المراد بانها قد لا يكون له معنى وهو
 من حيث يكون له معنى واحد وان كان له معان كثيرة فيفهم حقيقة الحقيقة معتبر في التعريف والتقسيم اعتبارا
 قوله في التقسيم بالقياس. ومعنى ان المراد من المعنى المعنى الحقيقي اليه فاذا قيس الى المعنى الواحد فهو اما علم
 او متوهم او مشترك واذا قيس الى معاني متعددة فهو مشترك ومطلق وحقيقة ومجاز قوله حيث وفرض
 كونه متصوره جواب عن توهم صدر المصنف للمحقق الدواني ان تعريف العلم بما ذكره غير جامع يخرج العلم
 معانيها غير ممكنة بحسب كماله تعالى وجبريل وادام فان معانيها ما حصلت في ادواتها قطعاً ونسب لصوراتها
 غير الناحية عن فرض الشك فيها ان معانيها غير محسوسة ولا منتبهة الى المحسوسات ومنتبهة الى من هو صانعها
 والادوات المنتبهة اليها. يحصل الجواب ان الشخص عبارة عن خصوصية يكون بها الشيء بحيث لو تصور بنفسه
 لا يكون في نظر العقل صانعاً له مشترك بين كثيرين والادوات التي معانيها غير ممكنة بحسب لصورات معانيها
 بالنسبة له يجوز عقل صانعها وانما يتباين على كثرته فان في الحقيقة العلاقة على قواها بحيث لو فرض كونه متصوراً
 بنفسه وهي بواسطة الحواس والانتباه ناديه بانواعه على اختلاف بين الكل والكثرة في انها لا تختلف نحو
 ذلك كما سياتي في ثبت ومنت تعلم ان طريق ادراك جزئي غير منتهى في الاحساس والتبديل بل قد يكون
 بالعلم كمن يرى ان حقيقة المحقق الدواني في حاشي شرح التفسير حيث قال معقول وضرورية قد يكون
 جزئياً كما في علم النفس في انما قيل الكلام انما هو في العلم لا تسامي وتمام صور الجزئيات على الوجه الجزئي
 متعلق في العقل يقال له دليل الدال على امتناع حصول صور الجزئيات في النفس لو تم فاما بل هي امتناع
 حصول صور الجزئيات لما دلت وما يرس على امتناع حصول صور الجزئيات المنجردة فان قيل انما جفت الى شئنا
 لم نجد ان يحصل فينا جزئي مجرد عن الوجه الجزئي يقال له دليل على امتناع مع ان سعي المحقق قد خرج
 في حاشي شرح المطلب بان جزئيات الامور العامة ترسم صوراً في العقل فاما قوله بالعلم بحسب آراء
 جواب النفس دار على تعريف عدم بانه غير جامع في تعريف العلم لا يصدق على عدم بحسب ضرورة وان معناه
 ليس تشخصاً بل معنى حسي خالص الصديق على كثيرين وحصل الجواب ان علم بحسب موضوع للعبية المعنوية
 من حيث انها معلومة مبهمة فيجب اطلاقه على الضرر حقيقة من حيث ان بدها المنهية المعهودة مستحقة معناه

[illegible]

لكل واحد من تلك الجزئيات فيكون هناك وضع واحد عام لمعان متعدد فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على
كل واحد من افراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة وما يطلق على ذلك الكلي اذ لم يوضع له فيكون له في موضوعه كل
مشتركة اليه مفرونة كروية كجمله معنى كون اللفظ عام في موضوعه زائدا ان يلاحظ ان وضع مفهوم كلي وبتلك الملاحظة
يضع اللفظ بزار كل واحد من الافراد بمسبها كما يلاحظ في غير اشكاله الواحد وبتلك الملاحظة يضع اللفظ انما
مثلا لكل واحد من افراد اشكاله الواحد بمسبها كما قال عنه فان الوضع فيها آية اعلم انه قد وسبب بعد ذلك
اي ان الضمائر والشارات موضوعات معنى كقوله ل ن وضع شرط ان لا يستعمل له في جزئيات تلك
الكليات في سائر الشارات وان كانت موضوعات لكلي لا ان ترك استعمالها فيه يستعمل في الجزئيات فهي
من اصناف امروكية كحقيقة او رعية لسياسة فيكون له مرما توحيد كانت تاونت وبتلك الجزئيات
لا خلاف اذ لم يستعمل فيها وضعت هي من المفردات لكلي بل لا يصح استعمالها فيها الصدد وكيف لا ولو كان
تلك الاختلافات متحدة في عدم استعمالها لم يلاحظ حقيقة وما تخرج في لفي لا يستلزم الى ان يركب في ذلك
بمشكلة واحدة مثل ثابت لمة الليل وقت مستحرب على ساق واجب بين الاختلافات فيها في موضوع وضع
عام او خاص بعينه الاختلافات في استعمالها لم يلاحظ حقيقة وما تخرج في لفي لا يستلزم الى ان يركب في ذلك
متفق عليها شائبة عند انقسم ولفظها لا بد في استعمال المجاز من غير معنى كحقيقة واذ يقال منه الى معنى
المجازي ومبني يكون لا استعمال في الخصوصيات ولا يلتفت الى عموم اصله فانهم قال منه في الحاشية
قد يكون الوضع في معاد الموضوع له في قوله قال في حاشي لمسلم اعلم ان اعتبار في خصوص الوضع كون الملووظ شيئا
واحد في عمره ملاحظة الاشياء وكون في جانب الموضوع له لاجل رجل من الوضع اني ص موضوع له خاص
فان الملووظ عند الوضع بشي واحد قد وضع لذلك الشئ وان كان كليا ولهذا قلنا ان الوضع الخاص
لعمام لم يوجد فان الواحد من حيث هو واحد يكون مرة لكثير في كلامه واختلاف عليه ولا بد ان كان المراد
بملاحظة الاشياء الملاحظة التفصيلية فهي لم توجد في شئ من الاقسام وان كان المراد الملاحظة الزبانية
في ضمن الامر الكلي فيعلم ان لا يكون فرق بين القسم الثاني والثالث رثانيا بان قوله بان الواحد من حيث
هو واحد لا يكون مراد غير صحيح ان الامر الواحد يصح للمراتبة الاولى ان كلكي امر واحد يصح ان يجعل مراد
للأفراد الا ان يقال مراد بملاحظة الاشياء ملاحظة الكلي من حيث انه مرة لافراد بملاحظة الواحد حقيقته
من حيث هو من غير ان يجعل مراد في القسم الثاني الملووظ امر كلي من حيث مراد به لكونه وضع اللفظ لافراد

من قام به ضرب و نحر وغيرهما من الأفعال المخصوصة التي قامت بها الأفعال فثبت أن الموضوع
 له كما يكونان خاصين كما يكونان عامين أيضا وهذا هو الذي قلناه في تصور وليس ينبغي أن ندرج ذلك في غير ما
 مررنا من أن اللفظ المستعمل في الملاحظة هو كل عام وكل لفظ من ألفاظ الملاحظة هو كل
 موضوع معنى بل هو في المخصوصة الملاحظة بالمفهوم الكل فلفظ في المصنوع باللفظ والمعاني مستعدة في الموضوعات هو كل
 عام ونذكر قسم آخر غير ما ذكره الشرح في قوله لا يخرج عن الاحتمالين الذين ذكرهما الشرح في غاية الوهم والاشتباه
 والاشتباه فلان اللفظ قد خرج في حاشي أسلم بأن الموضوع إنما هو للعام ثم يوجد أن الواحد من حيث هو واحد
 ما يكون مرة كثيرة كما سبق فلفظ صرح بهما بأن هذا قسم وليس في القسم الأول فهو ليس بشاغل يكون الموضوع خاصا
 والموضوع لا يميز في وضع واحد فجميع تعصبه بل لا يميز ثم إن الشرح قد اعترض آخر ما يكون الموضوع له عام وليس ما قيل
 أن شيعر يوكل ونديم ويحق يهمل ويهيم في ما قائل قال في الحاشية تفصيل متاه من الموضوع له أن كان
 مراد واحد الجزاء أو كذا ما خذ من حيث هو هو ومن حيث العموم والذائق فهو خاص من كان مراد الكثير فأن
 وضع اللفظ بالذات كل واحد من ذلك مستعدة في ما يشترك وكل من الموضوع والموضوع له خاص أو وضع واحد فلفظ
 بالمرام كان الموضوع له خافا أو الوضع عام كما في أسرار الشارات والمضمرات والموصولات لا يقال يجوز أن يكون
 الموضوع له مراد كليا ما خذ من حيث كثره أو لا يطابق عليه ما كما في موضوع المخصوصة ونها هو المعنى يكون الموضوع
 له عام ولا نقول لا يرب في أن الكل بينهما مرة من جهة اللفظيات ولا به الموضوع له أن يثبت إليه بالذات على
 أن يفرق بين اللفظيات الملاحظة بالمراد كل متجه معها وبين الأمر الكل المأخوذ من حيث الكثرة والافتقار معها
 ليس إلا لفظيا فلا يكون بين الوضع والموضوع له خاص وبين هذه الصورة فرق بحسب الحقيقة نعم بينهما احتمال
 فروجه أن يكون الوضع كثير غير محصور كالقوم والرجال مثلا ولعل هذا هو المراد يكون الموضوع له عام ما دام الكثير
 المحصور كما سألنا فلو خاص فلفظ لا يشترك من الموضوع والموضوع له عام انتهى قد عرفت أن الموضوع له
 لا يخطئه الموضوع المفهوم الكل من جانب الموضوع له من حيث الشمول والعموم ووضع ذلك اللفظ بالمراد المفهوم
 العام المأخوذ من تلك الحقيقة قد لزم وضع عام كما يرمى في أوزان اسم الفاعل والمفعول أن
 لاحظ عند الوضع المفهوم الكل ووضع اللفظ بالمراد ذلك المفهوم العام على الخصوص فيكون الموضوع له خاصا كما
 في أسرار الشارات والمضمرات وغيرهما فلفظ الموضوع العام الموضوع له عام كذا ما هو شأن بوجه كل عام بخلاف الوضع
 العام لموضوع له خاص فإن الملاحظة عند الوضع وإن كان الأمر الكل العام كمفهوم واحد المشار إليه أو الواحد

الغائب المذكور، لكن ليس موضع العمل في فردة ما كان يعمل ذلك المفهوم، لكن في ملاحظة فردة الغير لمقصود
 وبالمثل لو اعتبر العموم والشمول في كل بخاصية فهو وضع عام لموضوع له عام وهو اعتبر العموم والكليته في جانب الوضع
 ويمكن في ذلك المفهوم لكل ملاحظة لفردة وضع اللفظ بالكل فرد فرد وضع عام لموضوع له خاص لهذا
 ظهر سخافة قوله في كاشفة ما تقول أو تدبرق له وما ذهب إليه شريف المحققين أنه قال يستيد المحقق قد
 في حاشي شرح منقحة في أصول له هو الوضع في الوضع من تصور معنى فان تصور معنى جزئيا وعين بزيادة لفظا
 مخصوصا واللفظ مخصوصه متصوره تفصيل او اجمالاً كان الوضع خاصا مخصوصا، التصور المعبر فيه أي تصور
 لمعنى والموضوع له فيه خاصا وان تصور معنى عام يندرج تحت جزئيات شافية او حقيقة لذلك يبين لفظا معلوم
 او لفظا معلوم على حد وجهين بازاء ذلك معنى العام فيكون الوضع عام، تصور المعبر فيه والموضوع له
 أيضا عام ولان يبين للفظ واللفظ بازاء خصوصيات، جزئيات انتمجة تحتها معلومة اجمالا اذا توجه العقل
 بذلك المفهوم العام ونحو من العلم اجمالاً كان في الوضع فيكون الوضع عام، تصور المعبر فيه والموضوع له خاصا
 وبالعكس إذا معنى ان يكون الوضع خاصا لموضوع تصور المعبر فيه والموضوع له عام فذلك تصور لان الجزئي ليس
 وجه من وجه الكلي ليتوجه به العقل إليه فيقتل اجمالا، فالامر بالعكس في الكلام فان لم يكن مراد به يكون الموضوع
 له عام اعتبارا من حيث الشمول وكثرة فهو مبني على اصطلاح الفهم من ان ساطع عموم الموضوع له وخصوصه
 على الكليته والجزئية كما نهيناكم فيما سبق وذا هو الذي اختاره صاحب الفرائد حيث قال ما يحصل ان اللفظ ان
 كان موضوعا للكل في الموضوع له عام ولا مشاحة في ذلك فلفظ في ان مغالطة بنيت به يعني ليس في اسماها على
 ان العموم من جهة اللفظ، معبرنا نحن فيه العموم من جهة المعنى ان العموم من جهة اللفظ المتحقق في تلك الاسماء
 قالوا وضع لفظ اللفظ باو بسطام كل معنى كلما هو على زنة الفاعل ووضع كل منها بازاء معنى مخصوص ومهورات
 من قام به الفعل وفيه ما قيل الفعل مركبي لو حظ به سبعة احوال متعددة كالضرب والنصر وغيره فقولنا او
 من قام به الفعل مركبي يتدرج تحت ذات من قام به الضرب والنصر الى غير ذلك فاعلم بهنا كما يتحقق في
 جانب المعنى متحقق في جانب اللفظ ايضا وليس يشترط في عموم الوضع من جهة المعنى عدم العموم من جهة اللفظ
 حتى ينافيه تمثيل المسحوق فافهم قال المصنف ان تساوت افراد آه قال الشيخ في منطق الشارح طريق التوطوء
 ان يكون الاسم بها واد قول يجوز معنى صالذات او سمه لذي بسبب انهم من ذلك لاسم واحد من كل
 جهة مثل قول الحيوان على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو بن الفرس وذاك الثور فان جميع ذلك

يسمى جهونا في ذات واحد ان يجد ويرى كونه بالجملة ان يأتي بقول الجمهوري. لكنه المفصل يدل على معنى الذات
 فيها كلها صدقات اورسها فان القول بعمد من كل واحد منها واحد في كل جهة يبيّن واحد في
 معنى واحد بالاستحقاق والتميز فيه بالاولى والاخرى والتقدم والتأخر والشدّة والضعف ويجيب ان يكون
 في المواظقة في القول انه في حسب بذاته فانه ذا وجه قول آخر فيه ويتناكر ولم يكن بحسب بذاته سمع
 ليس له اسم مقدر بالتواهي قال له وجهه تناقض اسماءه قد نعم علامته التنازلي في شرح وشرح ان
 ذكر كل من الاولوية والشدّة معنى عن الآخر وهذا يتناقض ما هو متفاوت بالولوية والاولوية ومعنى ذلك ان العقل
 اذا احتاط به ذلك المفهوم الى افراده يكره ان القمات لبعض به وفي واقع كما في القمات الخلق والمحقق
 باوجود اختلاف القمات الابواب بين بالانسانية ولا يخفى عليك ان الشدة وان كان يستلزم الاولوية
 لكن انعكس غير لازم اذ بها يكون اولوية ولا شدة هناك كقوله السببي والتفرقة السببي اولى لكون نشأته
 نفس ذاته وان لم يكن اشد بخلاف اعتبار كل من الاولوية والقدمية وان شدة غير اعتبار الآخر كما تضمنه
 لمحقق الدواني وغيره من المنقذين في الاول ان يكره كل علامة في له ذات يكون القمات بعض آه قال
 في الحاشية وتوقف به "لوجه فرد ذلك الكلي ايضا فان الواجب مثلا عدمه بل يمكن ما ان صدق الوجود
 عليه حالة الصدقة على الممكن ولم يترجم به في تفسيره لانه ظاهر وانما الاولوية فيقصد به ان القمات ان صدق الكلي
 على فرد كما ان الشدة والزيادة فيقصد بهما ان فرد فقط لا صدق الكلي عليه ولهذه الخيالي ان لا يوجد من وجود
 التشكيك في حصول بهما لا اختلاف في المصدق تمت محصلة ان انفراد التشكيك منها فيقصد به الفرد
 صدق الكلي عليه وهي القدمية بالذات النادرة متحدة بغير ابعده ومنها فيقصد به صدق الكلي فقط وهي الاولوية
 ومنها فيقصد به الفرد فقط وهي الشدة والضعف والزيادة والنقصان وذلك لان اختلاف الفردين بحسب
 الشدة والضعف والزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف في مصداق الكلي ولا في مفهومه من حيث هو
 هو بل يوجب الاختلاف الافراد نفسها في البوابة الفردية فيها النجوم من ارتفعت راجع الى الخصوصيات الزائدة
 على نفس مفهوم ذلك الكلي سواء كانت تلك الخصوصيات الزائدة فصولا او اعراضا شخصية ومجرد اختلاف كغيري
 بالافعال المختصة وكذا اختلاف النوع بالمشخصات لا يسمى تشكيكا فيها ليس من وجود التشكيك التفصيل
 ان اختلاف السواوين بحسب الشدة والضعف والتعيين بحسب الزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف
 في نفس مفهومه سواء كان مفهومه كغيره في مصداقها وفي مفهومه مشتركين بها. في مصداقها في مصداق

الاسود والابيض مثلاً نفس قيام الاسود والابيض وبخصوصيات ملانتيه ودراختلافات بالقدم والتأخر والاولوية و
 ان لم يوجب الاختلاف في نفس مفهوم الكل لا يوجب جبان الاختلاف في مصدرة فان مصداق الوجود في
 الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن مستند الى الكمال قال الواجب تعالى اقدم واولي في مصداق الوجود
 عليه من مصداق الوجود وعلى الممكن وان كان الواجب تعالى بنفس ذاته اقدم عن نفس ذات الممكن فهما
 وجود التشكيك حقيقة فراجع التشكيك اما اختلاف الافراد انفسها بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان
 وبما تشكيك مسامحة او اختلاف المصداق وبما التشكيك حقيقة بكذا قال الشارح في حاشية على حاشي
 شرح المواقف وفيه كلام مستطاع عليه ان الله تعالى تعالى بان يكون التصرف الاصيل ان يكون الكل في فرد
 مقتضى الذات وفي فرد آخر مقتضى الذات ويرد عليه انه لا يتناول الاختلاف بالذات والعرضية بان يكون
 ذات الفرد عرضياً لا فرعاً من وجود التشكيك واليه لا يتناول ما يكون في فرد بلا سبب في
 فرسبب كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن مع قصر مجرّدانه من التشكيك بالاولوية والاسلم ان يفسرها
 يكون في فرد مقتضى الغير فيكون غير ذي في فرد آخر غير مقتضى الغير فيكون اولى سوار كان مقتضى الذات او
 ثبت من دون تفهيم كما صرح به بعض اعلام حق الله وقد يفسره علم ان الاولوية قد يطلق على كونه
 لكل على بعض الفرد مقتضى ذات الفرد دون بعض آخر وقد يطلق على كون بعض الافراد النسب اليه
 بمصدق بالكل عليه من بعض فرد به جميع اشكال التشكيك والاول هو الذي صلبه قسماً للاولوية والاشدّة
 في الله واقبل ان الاختلاف في العلم انه قال المحقق الدواني في حاشي شرح التجرية ان الاختلاف بالذاتية
 والعرضية يوجب التشكيك بالاولوية لان الله في القياس الى ما هو اذاتي له اولى من العرضي بالقياس
 في موضوع له بتلك المتواطى لانه يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة كما ان يكون اولى بالنسبة الى ما
 ذاتي له فلا يكون متواطياً واختص عليه معاصره بان لا سلم ان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان
 كذا لم يكن ثلث من الذاتيات متواطياً او بعض عرضي للفصل والنوع والفصل للمخاصة واجاب عنه المحقق
 في بانه من الضرورية ان الله في القياس الى ما هو ذاتي له اولى من العرضي بالقياس الى معروضه واما
 في عرضي للفصل في النوع والفصل للمخاصة فلهذا لا يقتضي انتفاء المتواطى اذا اعتبر في المتواطى عدم الاختلاف
 في ما فردا الشخصية وعلمهم قد مرّ في كون متواطياً بالنسبة الى ما يوجد في التشكيك بالنظر الى مجموعها واورد
 ما يرد ان قوله او معتبر في المتواطى انه ليس بشئ لان الحيوان مثلاً عرضي بالقياس الى هذا الناطق والناطق

ما به اضحك واما بان القوم فسروا المشكك بكل مختلف افراد و بانه الوجود ثلثة و التواطير بالكلى الذى
 يكون كلكه بالكلى اذا اختلف حصوله فى افراد و بانه قد و الوجود كان مشككا باصطلاحهم لانه متواط بالقياس الى
 بعض افراد و مشكك بالقياس الى بعض غير كما حسب ثم ان هذا المحقق قال فى موضع آخر من حواشى شرح
 التبريد اذ اورد ان الشئ بالنسبة الى احد الشيئين عين ذاته او ذاتياله بالنسبة الى الآخر عارضا يكون ذلك
 الشئ اولى بالاول دون الثانى و ذلك من اجل ابدىيات و تكار و تكاثره ككيفية و ثبوت الذات و
 ان تيرب و احتياج الى سبب و ثبوت العرضى يحتاج الى سبب و اورد عليه معا و بان دعوى عدم احتياج
 الذات و الذاتى الى سبب و احتياج العرضى لغيره مسلم ان ادعى الطبيعة فان بعض الذاتيات لعل بعض
 اخر ما بين فى موضعه و الوجود المطلق بالقياس الى الواجب تعالى غير مطلق مع انه ذات عليه غايض له ان
 ادعى بجزئية فخرى بمتى من هذه البهيمية اذ يوجد فى كل منها مطلق و غير مطلق و اجاب عنه المحقق الدواني
 بان شك ان ثبوت الذاتى لما هو ذاتى له لا يحتاج الى علة كما مر جوابه قال فى المختصر الذاتى لا يعمل للثبات
 فذلك كون بعض الذاتيات محتاجا فى التحصل و رفع الابهام كما بينس و الفصل حسبما حقق فى موضعه فان
 الانسان كما لا يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا يحتاج الى جاعل يجعله حيوانا و لا الى جاعل يجعله ناعقا بل انما يحتاج
 الى جاعل يجعله موجودا على اصدق فى موضعه ثم لا شك فى ان ما هو خارج عن الشئ عارض له لا يحتاج صدق
 على ذلك شئى و علة و ذلك جعله شئ موجودا و شخص معين الواجب سبحانه حتى لا يحتاج الى علة و صدق
 الموجود المطلق عليه علة بالوجود الخارجى الذى هو عينه و لو جاز كون العارض غير محتاج الى سبب لم يتم كون
 وجود الواجب عينه فوجى كوزان يكون عارضا و مستغنيا عن سبب فلا يكون سبب خارجا و لا ذاته فلا يلزم
 المحذور الذى يوردونه على تقدير عدم كونه عين ذاته و هو التقديم البهيمية بالوجود على وجوده و افتقاره الى غيره
 فى وجوده هذا كلامه و فى هذا الكلام كلام سمينكشك لك انشاء الله تعالى فى له مطلق اللزوم و قال
 فى الحاشية اى اقتناع ان العكاز بالنظر الى ذاته سواء كان باقتضائه من مقتضات الذات و عينها لك فى العوارض
 معلومة او كانت الذات معصاة لانه بنفس الذات كما فى الذاتيات بالنسبة الى ذاتى الذاتى و ما يتوهم
 اننا ولون ان نسررت بالافتقار و ان كان معنى مطلق اللزوم لم يتصور تشكيك فى الوجود و الاربعة لوجود
 ان يكون الانتماء بالنسبة فى بعض و الجزئية فى البعض الآخر و بالجزئية فى البعض بل و اسطة و فى البعض
 بل و اسطة جزر و فخر فليس شئ لان هذا النوع من الاختلاف لا يوجب التشكيك فى مصداق الكل لان البهيمية

التي هي مصداق لكل في صورتين واحدة ففكرت في حصول قولها في استماع الانكسار كما آه ان ليس المراد
 من ان مقتضاها العينية بل ان التشكيك بالاولوية يرجع الى ان يكون ثبوت البعض من افراد العلية من الذات فيكون
 وفي ان يكون ثبوت البعض من خريها فيكون غير اولى بل المراد ما هو انهم من العلية وكفاية الذات في نسخة اخرى
 كما هو شأن الذات مع انمايات ولا ريب ان الذاتيات بالنسبة الى ما هي ذاتيات لا تختلف بالاولوية
 و قولها ما يتوهم في مصداق الفاضل ميزان من قد اورد في حاشي حاشية القديس بان الاولوية ان
 نسبت بها يكون مقتضى الذات في البعض وغير مقتضى الذات في البعض الاخر فمقتضى التشكيك في الربعة
 يجوز ان يكون الاختلاف بوجوده اذ كان بين البعض وجزء اخر او ذاتيا لبعض وعرضيا لآخر او جزئيا
 لبعض وجزئيا لآخر الى غير ذلك من الاختلافات وان فترت بما عرفت من الكثرة فيكون عليه ان الحيوان مثلا
 نوع بالنسبة الى حصة ونسب الانسان فيختلف بالاولوية ذات حيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى
 افراد الحقيقة والخصه فردا ما يري فنقول سبب انكسار كمن يري عليه ان الجسم النامي جزء للحيوان وجزء
 للانسان فيختلف صدقه بالاولوية عينا فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى الافراد المتباينة يقال
 كثيرا ما يكون مفهوم معين حقيقة لبعض افراد الحقيقة وجوبا بالنسبة الى آخر كما يكون ثبوتها بغير معين
 اما في النسخ هي الحيوان بغير ثبات شي فان المادة العقلية هي المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في
 الخارج معلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا حقيقة عينية ضرورة ان القيد العدمي ليس داخل في حقيقة
 الامر الموجود في الخارج واليه يصدق الحيوان على الفرس الذي هو فرد اولي من صدقه على زيد مثلا لانه
 بواسطة صدقه على الانسان ومحصل جواب الشان ان هذا النوع من الاختلاف
 لا يوجب التشكيك في مصداق الكل لان الحقيقة التي هي مصداق الكل واحدة في هذه الصور وانما تعلم
 ان ان اراد يكون الحقيقة التي هي مصداق الكل واحدة في هذه الصور انها واحدة مختصة بالانسان مثلا فليكن
 بطبيعة ضرورة ان مصداق الكل في بعض الصور نفس ذاته وفي بعضها جزء منها او جزء جزئيا بواسطة او بواسطة
 فكيف يمكن ان يقال ان مصداق الكل في هذه الصور واحدة مختصة بالانسان مثلا فليكن
 وان اراد ان مصداق الكل في هذه الصور ليس
 من خارجا عن ان اتد ان كان مصداق بعض الصور العينية وفي بعضها الجزئية ففهم ان المحقق
 الذي اني وغيره من المحققين قد صرحوا بان الاختلاف بالذاتيات والعدمية يوجب التشكيك بالاولوية

دن الذاتى بالقياس الى ما هو ذاتى له من المعنى الى معروضة وسمى بهذا من تفصيل انشأ الله تعالى
 قى له واما لا شدة فقد تفسره علم من الشراعية قد فسروا شدة كمال المهيئة فى بعض الاخرات
 فى بعض الاخرات كمال قد يكون بحسب كثرة كذا وقد يكون بحسب تنوع امثال لا يمنع من ان
 قد يكون بحسب قيامه بنفسه فان تحقق هذا الكمال فى الجوهريسي توفى وان كان فى كمال يسمى زيادة وان كان
 فى كمال يسمى شدة فاختلاف الاسامي باختلاف امثال لا اختلاف المفهومات فى انفسها وتفسير شدة بنا
 المعنى هو المناسب ليكون النزاع فى امر واحد وذلك لان الشراعية ذهبوا الى ان اختلاف بين
 قد يكون تمام المهيئة ونقصها بها بان يكون تمام والناقص متى بين فى الحقيقة النوعية ونسبها بين التمامية والنقصان
 بان يكون المهيئة فى نحو من انما الوجود موصوفة بالتقدم والاولوية على نفسها فى نحو اخر منه من دون واسطة
 فى لعمري وان تكون المهيئة كاملة فى نحو من الوجود من نفسها فى نحو اخر منه من دون تضام شي وعرض
 خارج والمثالية ينكرون هذا المعنى واما التفسير الذى سببه الى المختصين فمعنى على ترتيب المثالية المنكرين
 لهذا النحو من الاختلاف فافهم قى له ويفسرون او قال لمحقق الدواني قى الى مستوية القدسية معنى كون
 هذا مفروضا ان شدة كونه بحيث يتزعم عنه عقل معونة الوهم امثال الاضعف وسيلانها بها بضرب من التحليل
 حتى ان الاولاهم العامة سبب ان السواد القومى متالف من مثال السواد الضعيف ومعنى الازيد
 كونه كذلك بحيثية الا ان امثال المنتزعة فى الا شدة ليست اجزا متباعدة فى الوجود وان فى الوضع بخلاف المنتزعة
 عن الازيد فانها متباعدة اما فى الوجود او فى الوضع او فى كليهما معا فتفاوت بين العارفين بالذات بمعنى ان
 احدهما ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كما سوا من هذا المثال فى احدهما اشد وازيد من الاخر
 على ما قال بعض الاعاظم ان التفاوت بالشدة مخالف للتفاوت بالزيادة فالاول مختص بالكيفيات والنسب
 بالكليات فالامثال المنتزعة فى الكيف لا تتباين بالفصل لا بحسب الوضع ولا بحسب الوجود فى الخارج بل
 انما التمايز فى الوجود التوحيدي واما الثاني فالامثال المنتزعة قد تكون متباعدة فى الوجود كما فى الكم المنفصل قد
 يكون فيها كما فى المنفصل بعد تحقق القسمة فى الخارج واما الكيف فلا يمكن فيه القسمة الخارجية وذا اردنا ان
 الاشرافيون ان التفاوتين راجعان الى التفاوت فى الكمال والنقصان قال العلامة الشيرازي فى شرح
 حكمه الاشراف ان المشايخ زعموا ان العرف لا يطلق الا شدة على الجوهري وليس شئ ثان ايجاز ما يقتضى على
 الاطلاقات العرفية وهو مغلط فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال خطا خطية فى اللغة حكمو بعدم قبول الخط

قال في الحاشية لتباين في الوجود دون الوجود كما في التوهم نقطة بين نقطتين جزءا من متباينة في الوضع دون
الوجود والتباين في الوجود دون الوضع كما في عمل خط برأس خط آخر فيهما تمايزان في الوجود دون الوضع
والتباين فيهما كما في وضع خط فوق خط آخر كما في نقطة المستقيمة الغير المتداخلة فتمت برأيتها العلم من عبارة تهم
الحاشية مسروقة عن حواشي الحاشية، لقدمية فان المتفق الذي قال في التباين في الوضع دون الوجود
كما في التوهم نقطة بين نقطتين جزءا من متباينة بحسب الوضع دون الوجود والتباين في الوجود دون الوضع كما في
وصل رأس خط برأس خط آخر فيهما تمايزان في الوجود دون الوضع والتباين فيهما كما في وضع خط فوق خط آخر
بذلك عبارة وادروا عليه بان الحكم بالذات بينهما هو الذي يكون معروضا متفاوتا والرأس ليس كذلك واجاب عنه
الفاضل ميرزا جان بانه مثال لما يزيد والافتقار العددي ثبات مجموع الراسين ازيد من رأس واحد واما
تمايزان وجودا لا وضعا لثبتهما ازيد والنقص بالعرض والزيادة والنقص بالذات هي ان شئنا العارضة لمعها
و الوحدة العارضة لاحدهما فانها في تمايزان وجودا ولا تمايزان في تمايزان تمايزهما بالوضع اى بالاشارة
بحسبة اتما هو باعتبار معروضا لثبات العدد لا يقبل الاشارة بحسبة بالذات والمعروضا تمايزان
ولعله تسلخ فادروا الحكم بالعرض يظهر منه حال ما هو الحكم بالذات لان التمايز في الوجود دون الوضع فيه تابع
لمعروضا وفيه ان الامثال هو الرأس والافتقار هي الوحدة والرأس ليس كمالا بالذات ولا بالعرض وقال
بعضهم ان المقصود ان الخطيين المتداخليين في الطرف لم يعبر متصلا فيهما تمايزان في الوجود دون الوضع وفيه
ان تعدد الاشارة بحسبة هي كون جبر المتشابه ليه متفارا كجبر لا فرد هو حاصل فيها نحن فيه وان لم يميز الوهم في ظاهره
فانهم في كل ثم مجرد اختلاف الافراد وهذا ما خذو عما قال المحقق الذي في حاشية التبيين ان الفردان
المتمايزان بالشد والضعف مشتركان في الماهية بحسبة مختلفان بالفضل لمتنوع عندهم فان الشدة والضعف
مستندان الى متنوعها والمقول باستكياك هو المفهوم المشتق من بحسب القياس الى معروضا فيهما كالا سوادا
بالقياس الى بيمين يعني ان الشدة والضعف فصلان محصلان للسواد اطلق مثلا فيهما ما خذوا في ما يتبع السواد
الشديد والضعيف في ما يتبع السواد اطلق وبذلك الاختلاف النوعي احدث تمايزا في صدق الاسود المشتق
من المعنى كبنسب السواد على بيمين لان مصداق حمل السواد على اقلير مثلا السواد الشديد وعلى النعم السواد
واادروا عليه الفاضل ميرزا جان بانه لما جاز ان يكون الاختلاف الذي بين المبدئين متمايزا، اختلاف صدق
المشتق على المعروضين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق السواد

[illegible]

في من مباديها على البنية في غير محل وجوده انتهى، في محال هذا الكلام، قال العلامة الشيرازي في شرح
حكمه، في سترق هذا قول الشيخ المشهور انه لا يلزم تمامه بحسب نسبة في الحقيقة بذاتها كنسبة الزوايا لثلاث
في ثلاث في كنه في زوايا ثلاث فانها تتسعة الرفع في اوجهم وليس في الفاعل جعل الثلاث زوايا لثلاث اذ
يكون ككثرت اى زوايا لثلاث مكانة الحقوق وما فوق بالثلاث وكان يجوز تحقق الثلث بدونها اى دون
الزوايا لثلاث وهو محال الاستنتاج تحققه دو بانها تسمى كونه زوايا لثلاث بجعل جابل بل علته نفس المثلث لا غير
والية افتار بقوله انه تباى لادات الحقيقة رفع على حاج وبانها سبب بعض الحكماء وعند البعض علته حقيقة بربها
وبها صحىجات يجوز استناد المعدول الى العلامة القرينية والبيدية وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا يجعل جابل انه
ليس بفاعل سبب اى للاحقية وسلته وبعض الصفات يتعلق معها من غير حال انه ليس بفاعل اصل والى في
كالمحذات لانه لسان يشترك اللازم في هذا المعنى لانه ايضا ليس بفاعل سبب لانه لسان وعلته لان الذى جعلها انشا
ومختلف جعلها حيوانا وزوايا اذا اختلفت الجعدان لا يمكن جعلها انشانا ومشتنا دون جعلها حيوانا وزوايا وهو
محال واللازم و مذاق ذات اشتركا في هذا لكن لم يمتث استناد اللازم الى حقيقة لثلاث وجعلها بمختلف الذاتى تقدمته
عليها فتعين استاده الى علة البنية هذا كلامه وبان الكلام ان نصان على ان ثبوت الله في نالذات محتاج الى علة
غاية الامر لا يحتاج الى علة غير علة الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات وذلك لان القضاة اشياء بها هو ذاتى له
لعدم كونه واجبا بالذات محتاج الى علة هى علة مصداقه الذى هو نفس الذات وكن ثبوت الشئ لنفسه نعم لا يحتاج الى
علة مغايرة لعلته ذاته وبان قال المحقق في شرح الاشارات فان ما جدد سوا ذلك جعله ولا لونا وهو قال العلامة
شيرازي في شرح حكمه الاشراف فان القضاة الذات بالذاتى لما لم يكن واجبا بالذات فلا بد من علة وعلة
لا يمكن ان يكون مبنية لعلته الذات اذ لو كانت علة مبنية لعلته الذات ما كان جعل الانسان انسانا من دون
جعل حيوانا وهذا محال فانه هو حقيقة المحقق الدوافى في الحقيقة القديمة ان يجعل متعلق ابتداء بنفس البنية ثم لثقل
بترفع عنه كونها هى وكونها ذاتيا بها فلا يحتاج هناك الى جعل جديد غير جعل الذات لانه غير محتاج الى جعل الذات ايضا
كما توهم صاحب الفرق من ان ثبوت الذاتى للذات خير من اصدان لانه قول يكون الحكاية واجبة بالذات مستغنيت
عن لعلته مطلقا مع كون المصدق المحكى عنه مكنيا متافا اليها ولا يرب من راد في فطنة ان تجوز استغناء المحكى
عن المحكى على مطلق القول هو جواب الحكاية بالذات مع كون المحكى عنه مكنيا مسطرة محضه وسيجى انشاء الله تعالى
لثقل قول صاحب الفرق المبين مع ما قيد من الرشد والاعتدال وانخره قوله واورد عليه بان التوهم آو محصل الايراد

انهم قد صرحوا ان كل حي على السافل بواسطة حل العالي على المتوسطه فكون الانسان وحسبها معلل بحيوانيته فعلى
 تقدير وجوده ساطع الثبوت بحسب لاشان كان برهان لما ذكرنا صريح في جريان العلقيه في الذاتيات ضروري وان الشئ ما
 لم يصير حيوانا لم يصير انسانا ولم يصير انسانا لم يصير زيدا وتتمصيله ان الشئ قد ذكر في برهان الشفاس في بيان البرهان
 للمعنى ان جميع ما هو سبب لوجود المطلوب لانه ان يكون سببا لنفس الحد لا كبريت كونه سببا لوجوده لانه صغرا وان يكون
 سببا لوجود الحد لا كبريت في نفسه ولكن لوجوده ولذا سفر فخط مثال الاول ان محي الغيب معلول العفوته الصغرا على
 ما صدق ومعلومه في وجود الزيد ومثال الثاني ان يكون محمول على زيد متوسط حمل على الانسان فالانسان علته
 وجود زيد حيوانا لان محمول لا على الانسان والانسان محمول على زيد فاما حيوان محمول لانه كذلك وكونه محمول
 على الانسان فحيوان محمول على الانسان فحيوان وجوده الانسان علته وجود الانسان حتما فاما على لا صدق فليس الانسان
 وجوده علته لوجوده وان كان لا صدق ولا حيوان وجوده علته لوجوده معنى اعم من الاطلاق ثم قال بعد نيز من الكلام
 ان جنس مادة متين في كل فصل بعينه عليه كما هو معلوم انه في كل جنس بعينه عليه قد تبين من كلام الشيخ ان
 الذاتيات ذات كبريت معلولون ثبوت الذات السافل ملقات علته ثبوت الذات العالي بها وان اذا
 كانت ذات مدد ذات العالي هذا كبريت الذات السافل هذا اوسته كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان
 جسم كما ان البرهان لمير فليكون ثبوت بحسب الانسان معلول لكون الانسان حيوانا وان يحبس كاحيوان علته
 الجنس انفس بعينه كالحساس على نوع كالا انسان كما انه علته كل جنس بعينه عليه قال في فصل من فصول برهان
 الشئ انه مما يشغل سكر عصفهان الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان حينا على ما اوطينا فانه الم يمكن الانسان
 جسمه ان يكون حيوانا وكيف يكون سببا لكون الانسان حسا وان لم يكن الانسان حسا لم يكن حيوانا لان الجسم و
 كس سببات لوجود الحيوان فانه لا يوجد الشئ له وجودا متعلق وجوده به وادعاب عنه بقصهل القول في الطرق
 بين ما ذكرنا والجنس وجبت الصوره وفصلها محتمله ان الماد والصوره ملتان لوجود النوع المركب فيها
 متقدمتان عليه وليست متوالتين عليه بما اعتبرنا كونها جنسا وضملا ليسا بمقتدتين وجودا على النوع بل هما موجودان
 بوجوده ولذا يقال ان عليه ان الجنس ارا على او فصله اعتبارين احدهما اعتبارهما من جهة طباعتهما والثاني اعتبارهما
 من جهة ما هما نسبتان وضموماتهما فانما اعتبارهما باعتبار الثاني لم نجد بعينه ان على وجود اوله بنفسه النوع ثم يتولد
 الجنس لذى دونه ويكمل بعده بل نجد كلما هو على ما ينبغي في كل ما مستقل فانه لا يكمل جسم على الانسان الا بحسب الكس
 هو بحسب ان فشرطه بحسب ان على يحل عليه ان يكون حيوانا فاما يكمل عليه الجسم اوله هو الحيوان ثم الانسان فالحيوان

نرى جان
 ١٨
 كرو

خسته
 سارحت

حكمة مشهوره بحسب الانسان وان كان بحسب المحمول على الانسان علمه لوجود الحيوان ولا ينافي ذلك كون الحيوان
 علمه لوجوده بحسب الانسان فربما جعل المعلول الى الشئ قبل علمته بالذات فيكون سببا لوصول علمته اليه ووجودها
 له لازم يمكن وجوده علمته في نفسها ووجوده بالذات لك الشئ واحد مثل وجود العرصة في نفسه ووجوده في موضوعه في
 العلمة فيها واحد وليس كذلك حال بحسب الانسان فانه ليس وجوده بحسب وجوده لان الانسان وانما حصل ان كون الانسان
 جساما اسي بذات الخط معدوم للحيوان وان كان وجوده في الحيوان في نفسه معلوم بحسبهم قال فقد بان لنا ان الجنس لا يفرق
 والنسب الى النوع بالنسب للجنس الذي يميزه في ذلك النوع بالفعل والنسب فصلة الى ذلك النوع بالفعل
 يمكن سببه جنس الجنس وفصل الجنس قبل نسبة الجنس وان ذلك ليس كما يات في الاذنية بجنس والفصل
 بذات غير مشروطة الى شئ بعينه حتى يكون ما هو علمه لا يجوز ان يوجد من غير وجهه ما هو خاص وفرق بين ان يكون قبل
 في الوجود مطلقا وان يكون قبل في الوجود بشئ فقد اتضح من ذلك ان المشبهة متخللة وفيه تبيين بيا واضع اذا
 ما علم في الامور البسيطة فانه لا يجوز ان يوجد معنى للون شئ ثم يوجد له البياضية بل الوجود الاول له البياضية و
 اذا وجد الشئ بياضا او سوادا تبعه وجود الشئ ونما وان كان اللون عام من البياض وقد لا يوجد حيث لا يوجد
 البياض كمنه يوجد بجزئيات البياض لانه موجود للبياض اذا كان معنى فصل الجنس وجهه يوجد ان للجنس
 وان لم يوجد النوعية المعينة ولا يوجد النوع الا وقد وجد للجنس في اذن المعنى الجنس قبلها لمعنى النوع وظاهره
 ان وجودها للجنس بذاته ووجودها للنوع بالجنس فاذن الجنس سبب في وجودها للنوع لان كل ما يوجد به سبب
 لما ليس بذاته وكذلك حال ما تحت النوع من النوع بأكمله ووجوده كون البياض في البياض وانما ليس لها
 ردة وصورة في الوجود حتى يكونا متقدمين عليها فيظن ان اللون مثلا متقدم على البياضية فكيف يكون البياضية علمه
 لوجود اللون بجزئيات البياض بخلاف المركبات فان لها ما لا وجود في الوجود متقدمة فيمكن ان يكون ان وجود
 المواد لصور بجزئيات المركب لا يكون معلوما للمركب سبق وجودها على المركب وهذا من بعض الظن لان سبق وجودها
 على المركب انما هو باعتبار جهة كونها موادا وصورا ولا كلام باعتبار تلك الجهة وانما الكلام باعتبار كونها اجزاءا وضد
 ووجودها بهذا الاعتبار هو وجود النوع قد تقدم وجودها على وجود النوع وانما وجودها لا جناس والافصول في انفسها
 وان كان قبل النوع لكن وجودها بجزئيات النوع ليس قبل النوع وانما هو بسبب النوع ولما يلزم من قبلية وجوده
 في انفسها ان لا يكون وجودها ارا بطي سبب النوع لان وجودها في انفسها ليس هو الوجود ارا بطي فزعم ان ثبوت
 له اتيات ما هي ذاتيات له ليس معلوما ومجولا اصل كما زعم الشايع وضرابه ما ظن ان قد ظهر من كلام الشيخ ان

ثبوت الذاتي الاصل للذات المعلول لثبوت الذاتي الاسفل له فلا معنى لكون ثبوت الذاتيات ما هي ذاتيات له
غير محتاج الى جعل اصلا وايضا قد استبان من كلام الشيخ ان وجود الذاتي الاصل في نفسه ان لم يكن معلولا
لذاتي الاسفل لكن ثبوت الذاتي الاصل نفس الذات يكون معلولا له استرسي المتوسط بين الذاتي الاصل وبين
الذات فتقرر الذاتي الاصل ووجوده وان كان عين تقرر الذات ووجودها لكن يجوز ان يكون وجوده للذات
معلولا لعلية له تكون هي علة تقرر وجوده في نفسه فلا تيشي ان يقال ان وجوده كسب في نفسه لما كان عين
وجود الانسان مثلا ولم يكن معلولا للحيوان فلا يكون وجوده كسب للانسان اى كون الانسان حيا ينفه معلوما
للحيوان وبالمجمل على تقدير كون ثبوت الذاتي للذات معلولا لثبوت الذاتي الاسفل له لاستلزامه القول بعدم
كون ثبوت الذاتيات لما هي ذاتيات له مجعولا معلولا ومنها مستلزما بغير ان العلوية والمعلولية في الذاتيات
وما قال بعض الاكابر في حواشي على الحاشية القديمة ان جعل الجنس هو جعل الفصل وكذا جعل النوع هو
جعل الجنس الفصل فله يقتض كونه الانسان حيا لميوانية فلا يعيل ثبوت الذاتي للذات ان لا يذاته
وله بآخر وايضا ان نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب فلا يكون معلولا لشيء اصلا والا كان ثبوته في
نفسه ممكنا والضرورة شاهد بان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له متحقق بدون ان يتقدمه شيء وواجب كوجوب
الذات نفسها اليه اى اول فلان قوله ان جعل الجنس هو وان كان حقا لكن يجوز ان يكون ثبوت الذات
الاصل نفس الذات معلولا للذاتي المتوسط بين الذاتي الاصل وبين الذات كما عرفت آنفا واما ثانيا فلان له
وايضا نسبة الذاتي آو في غاية السخافة لان محل الذات على نفسها محل ذاتياتها عليها عبارة عن تحقق مصداقه
الذاتي هو نفس الذات ونفسها مجعولة قطعاً فالقول بعدم مجعولية نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له قول مجعولية لمصداقه
الحكي عنه مع عدم مجعولية الحكاية غير معقول وانما ثانيا فلان والضرورة شاهد آو في غاية الوهن اذ لا ريب ان
ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له حادث بعد ما لم يكن فلا معنى لكونه واجبا بالذات وبالمجمل صدق محل الذات على
نفسها وكذا صدق محل الذاتيات عليها ممكن قطعاً وكل ممكن لا بد وان يتجلى الى جابل فلا معنى للاحكام كونه مجعولا
اذ هو قول باستغناء الحادث عن الحادث عن الجابل ولا يمكن استنوده الى امن اناة الصانع وبهذا يظهر سقوط
قوله وواجب اذ لا ريب ان نفس الذات ليست بواجبة بل هي مجعولة ومعلولة ووجوب ثبوت الذات نفسها
حكاية عن نفس الذات ولما كانت نفس ذات مجعولة ومعلولة فلا محالة يكون ثبوت الذات نفسها الذي هو
حكاية عن نفس الذات لانه مجعولا معلولا والا يلزم كون الحكاية واجبة بالذات مع كون الحكي عنه ممكنا بالذات

ثم قال لا يبعد ان يقال ان مقصودهم ان كل متوسط واسطة في الشبهات ولا سيما تلك في ذلك ونحوها
 سخيف لانه مما لا يصح به شئ في بيان الشفا وقد مر من قبل كذا مذكور مما لا يوجب التشكيك
 انت تعلم ان ان يكون كشيء التي هي مصداق لكل واحدة منها واحدة في حيث الصور بل تخالفها فسادا
 خارجة عن مصداق كل في بعض من نفس الذات في الغيب كغيرها منها باو سطية وفي بعضها كونه جزءا منها بواسطة وان
 روي ان كشيء التي هي مصداق لكل ليس خارجة عن الذات فسلمه لكن يروى عليه ان كشيء التامى مثله
 جزء شيوان وجزء جزاء انسان فسلمه صدقه بالاولوية واما في مرتبة على انك قد درست ان للقرآن الذي وجوده
 و ان كان عين للقرآن ذاته ووجوده في كونه في كونه ثبوت الذات لعل لا تكون علة لتقرر باو وجودها
 في تشبهها وبهذا فبرهان اقل الشارح في الحاشية المتعلقة على قوله ولا يوجب التشكيك لان كشيء التي هي
 مصداق كل احد في نفسه هي عينه على كشيء ماثل ليدت بهن شيئا شدة وحبها فسلمه صدق ويزم التشكيك لئلا
 ثم قال في تلك الحاشية ان المعترف بتشكيك مصداق لكل على الافراد المتباعدة على وجه التفاوت وبيانها
 ليس كآب انتهت اعلم ان المحقق له وفي بعض اقسامه ان بعض لذاتيات لعل بعض بحيث ان ثبوت بعض
 لذاتيات شئ علة لثبوت بعض اخر منها ان كشيء قال به لا يوجب تشكيك من استقدم والآخر في التشكيك
 انما يعتبر في امور مختلفة متباعدة ماثل لبعضها على بعض ما في امور مختلفة بالعموم والخصوص ويروى عليه ان كثيرا
 ما يكون مفهوم عين هبة بعض اقزوه كحقيقة وجها بالسند الى اخر كما يكون في نه تبين هذا انسان وعين هبة
 المادة التي هي كيان بالشرط فان المادة العقلية عين المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في
 الخارج ومعلوم ان جنسية المادة العقلية ليست ان كحقيقة كجنسية ضرورية ان القيد العرفي ليس داخل في
 حقيقة الامر الموجود في الخارج قوله ان المراد بالعلة او معنى ان المراد بالعلة في الخارج ودين من التشكيك
 يتقضى اي الجاعل والفاعل لا المطلق ويجوز انية بسبب علة جامعة لثبوت كشيء لان انت تعلم ان هذا الكلام
 بعد مني على ما زعم صاحب وفقهين ان نفس نفس الموهبة الذي هو شر الجاعل بسببها فاعلم ان الجاعل
 واما ما مر من ان ما يستند له نفس موجودية الموهبة وهذا مع كونه غير محصل اذا وجوده على تقدير القول بالجعل
 البسيطة معنى انشائي لا محقق له في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل انما يتحقق لمشاراة انشائية فاشرا
 بعلة مطلقا جامعة كانت او غير جامعة لا يمكن ان يكون هو وجوده لا يعني ان فاشرا انشائية هو شر العلة
 وشره ليس ان نفس الموهبة والفاعل وغيره سو شيان في هذا الحكم ونحوه لا يجزى لفعلا فاعلم هو لصدقه او على تقدير

كونه من الذاتيات عامة لبعض خبرها يتحقق التشكيك قطعا ومع ذلك في "بجواب" تسليم كونه التشكيك متحققا
 في الذاتيات. ولفظي كونه بعض الذاتيات عامة جامعة بمعنى آخر منها لا ينبغي كونه بعضها مستقلا على بعض
 منها كمال ينبغي على المتأمل والتحقيق ان تقدم الفاعل العام على معلوله وكذا تقدم السلسلة مطلقا على معلوله
 تقدم بالمهية عند الاشتراكية انما يلين بالجعل البسيط فان تأثير والتأثير عنه بهم انما يكون في نفس المهية
 والوجود عنه بهم امر اعتباري انتزاعي منتزع عن نفس المهية فجعله عبارة عن جعل مصداقه والتأثير فيه عبارة
 عن التأثير في مصداقه فالجواب مشترك مختلف. المصدق عندهم مقول على افراده بالتشكيك اذا كان بعض
 الجواب عبارة لبعض آخر نعم عند المشائية تقدم المعلول على مسبب لوجوده بحسب المهية فذا يكون
 صدق الجواب مشترك على الجواب مشترك في الوجودية والقدمية فتأمل قوله "انما انتفاء الخيرين" وقال في الحكاية
 ذميب الشرقيون والتابعون في ان تفرق المتماثلين في التفرق في لحاظ العقل ليس مختصرا في ان تفرق
 بحسب نسخ المهية بدون الاشتراك في الوجودي اصل او بحسب مفصول والعوارض الملائمة المصنعة والاشياء
 بعد الاشتراك في انما في كما ذميب اليه المشاؤون والتابعون ان اشتمت خبرا صرقل قد يكون كمال نفس المهية
 ولقصها على ان يكون نسخ المهية من حيث هي مراتب في كمال والمستثنى بالنقياس اليها نفسها بما مرزاند
 عليها في الوجود او في لحاظ العقل فالمحصل في كل مرتبة بعينها نفس طبيعية المهية على الشدة والزيادة والضعف
 والنقصان باوجود حريم النزاع قال لهم اهل الحكمة اسيانية ان ما قال بعض "تنوع المشائية في جوابهم
 ان لم يكن في الاكمل شيء ليس في الاقل شيء فلهذا تفرق وان كان في ما معتبر في نسخ المهية فلهذا اشتراك اما
 زائد عليها فيكون اما فصلا مستقلا وعرضا ليس في مستقلا انحصار على حد حريم المتنازع فيه باليسوا يتفقون
 الفارق بكم اية نفس المهية كالسواد واعتراقة ونقصها لا يشي زائد عليها وبما غير معتبرين في نسخ المهية بل
 لها وحدة مبهمة عرفية بحسب مراتب نفسها بالكمال واستقصان قول مراده بقوله ان لم يكن في الاكمل شيء
 اي امر هو مصداقه ومشارا انتزاعه فلا فرق كما فصلنا في الكتاب فهو على مستقر اثبات الانحصار وعلى حد
 حريم النزاع كما ما يخفى انتهت اعلم انما قال اعلم الشايج في التفسيرات ان قرع سمك في طبقات الصناعة ان
 المشائية تذهب الى ان كل متماثلين في التفرق في لحاظ العقل انما هما متفرقان تمام المهية ليس بينهما اشتراك
 طبيعية مشتركة جوهرية اصل او جنة من نسخ المهية فهناك طبيعة مشتركة جوهرية هي طبيعة الجسمانية منقسمة
 ابيها في مفصول ومفصولات وانما يحصل عنه انتفاء افراده فوجبة تلك الطبيعة والقناتان اتحدت في شئ

سبيل التعيين وتخصيص على الجهة التي او مانا اليها من قبل او بها مشاركان في الكيفية النوعية والجهة تباها
 مشتركة بينهما وانما ان فراق من بعد المية بمفاهيم غريبة لاحقة مفاهيم وشخصات واحصل بالتفام
 افرجة بنية بوجه المية وافرا وشخصية والتفام تفام اقتراني يتخصص به التعيين ويصعب به الاشارة وليس
 يصح قسم الرابع بل القسمة مستوفاة حاصرة والرواية ولا سيما الاشرافية لنفسه الضبط وتدفع المحصر
 ذواته الى ان الفراق بها يكون لا نسخ المية ولا برمتها ولا بعضها ولا مفاهيم زائدة فصول مقومة
 او عارض ولواحق بل انما يكون بكمال نفس المية وانفصها على ان يكون نسخ المية بما هي مراتب في
 كميته وانقص وعرض باقتصاص الى مراتب نفسها واما ما من العرض باقتصاص الى افرادها فمفاهيم
 نفس المية وامرأه خزائمه عليها في الوجود وفي بعض الحاطات العقل في العرض هناك بالقياس الى انصافات
 والحاصل من التفامات افراد متخالفة بالنفقات المتغيرة في ذوات الافراد وانما نحن سبيله هو العرض في
 نفس المية بالشدة والضعف فانما الحاصل في كميته بغيرها بنفس طبيعة المية على شدة والضعف والازدياد
 او على الضعف والنقصان فهذا تحديد حريم النزاع ثم قال اني اقبلي باقامة الشاكية ولست اضمن بقبح حججهم
 عليه فمات اذ لم يتبع ذلك ان لم يكن في الاكل شيء ليس في الانقص فلا افتراق وان كان فاما معتبر في نسخ المية
 فلا مشترك واما انما عليها فيكون لا محالة اما فلا توما او عرضا لا محال ليس في مستقر الانحصار ولا على حد حريم
 الجود واليسوا يصفون التفارق بكما اية نفس المية كالسواد والحمرارة ونقصها بالاشي زائد وبما غير معتبرين
 في نسخ المية بل بها وحدة مية بغيره بحسب مراتب نفسها في الكمية والنوعية والامتسك شركا راسلاف
 كاشحن في الشغل وغيره من التراب وهران ذوات كل شيء واحدة فيجب ان يكون ذوات الشئ لا يزداد ولا ينقص فانه
 ان كان مية شيء وذواته هو الانقص من حدود الزيادة والنقصان وازايه غير الانقص فاللازم غير ذواته ولكن كان
 الوسيط اما المعنى مشترك ثلثة. لذي ليس واحدا بل بل بالعموم فليس هو ذوات الشئ الواحد بالعدد وليس
 كلك ان الزائد والنقص والوسط مشترك في معنى واحد هو ذوات الشئ فانه وان كان في حد حريم كنه ليس على
 مستقرا جدار والاستقامة فان لا يحتمل لا مشترك وتسميهم انما هي الوحدة العددية الشخصية المعينة
 واما الوحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي للطبايع المرسلات والوحدة العددية الشخصية المبهمة التي هي
 بسوى عالم الاستقنات فليسا ما بيان الحفاط الذات الواحدة المبهمة بغيرها في مراتب المتكثرة المتباعدة فكما
 ان في الطبيعة لمسة عرضا بحسب انواعها المتباعدة بالفصول واشخاصها المتكثرة بالمشخصات فمقد يكون

فبما عرض حسب مراتب نفسها بالهائية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون ابعادها بالقياس الى الافراد
 النوعية والافراد الشخصية فلكل يكون بالقياس الى مراتب التامة والنقصية والطبيعية المرساة الواحدة في
 نفسها بالوحدة المبهمة العمومية تمام مراتبها في جميع الصور ولكل سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة
 الواحدة بالشخص بالقياس الى مراتب القنوعات والشخصيات التي اباها عرض انتهى بتحقيق المقام ان الاختلاف
 والتنازع بين شيئين يكون على اربعة احوال فانه اما ان يكون بنفس المبهمة وتجزئتها وبالعوارض وتبام
 ابيته ونقصاتها فكون تمام والنقص متحدان في المبهمة النوعية مختلفين تبامها ونقصاتها في نفس ذاتها
 فبعد اتفاق على الشئ لا وان اختلف في الخوا الرابع من الاختلاف فاشتهت الاشراقية ونفاذ المشاؤون
 فعند الاشراقية لما لم يكن الوجود وكذا الشخص الذي هو عين الوجود او مساوق له امرنا امد على المبهمة عارضا
 بها في نفس لا مراتبها او مترادفها فاللزم كون الشخص متقدما على نفسه بالوجود والشخص ضرورة ان الشخص كمال
 وتعين فرع الشخص المحل ولا يوجد اخل في مبهمة الشخص بمنزلة الفصل ان يلزم على هذا ان لا يكون النوع حقيقة
 موهمة يكون وجود الشخص بعينه وجودا طبيعية وهي نفسها من غير زيادة حيثية ما عليها اشياء معنى ما اليها
 تتعين في انحاء الوجود وتعارف بالكمال والنقصان بمعنى ان المبهمة الواحدة في بعض مراتب الوجود والظهور
 تصير كماله بنفسها وفي بعض احوال منها تصير ناقصة بانها على ان الوجود والشخص ليسا من عوارض المبهمة في
 نفس الامر بل هما بالهائية الى الهية حال الانسانية بالقياس الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست
 من عوارض الانسان في نفس الامر بل هي مشتركة بين نفس ذات الانسان فكما الوجود والشخص ليسا من عوارض
 المبهمة في نفس الامر بل هما بالهائية الوجود وكذا الشخص امر متزاعي متزاع عن نفس المبهمة بلا زيادة حيثية
 ما عليها انضيات مراتبها والمشتات لما هو ان الوجود ذاته على المبهمة عارضا بها في نفس الامر فهو ان لا يكون
 ان يكون نفس المبهمة في بعض مراتب الوجود كماله وفي بعضها ناقصة بنفسها من دون نظام امر زيادة حيثية
 واما لو ان الاكمل ان يشتمل على شيء ليس في النقص فاما ان يكون ذلك الشيء مقهورا في نفس المبهمة فلا يكون
 الاكمل وان نقص مشركين في المبهمة او يكون معبرا فيها فلا يكون الاختلاف بينهما الا في الامر الخارج وان لم يشتمل
 على شيء في النقص فلا تفاوت بينهما اتم ليس في مستقر الاختصاص عند الاشراقية او امتياز كل متمايزين و
 اقتراحها لا يلزم ان يكون بنفس المبهمة او بما مردا اخل في مبهمة كل منهما او بما خارج عن مبهمة كل منهما بل يجوز ان
 يكون لامتياز بينهما نحو ان يكون نفس المبهمة مختلفة بالكمال والنقصان وما ذكره اتباع المشائية

لا يخفى في الاحتمال لذي يحمل الفئات والملك مقصود ما ذكرنا من مقالهم الشان في التقديرات في غاية منقح
 والسقوط لانه حتى بها قاله المشايخ من ان التفاوت بين الشدة والضعف وكذا بين الزائد والنقص
 ليس بنفس المهيبة بمعنى ان يكون نفس المهيبة في بعض اشياء الوجود شديدة وفي بعض اخر منها ضعيفة او
 زائدة قوة فقتة بهذا المعنى بل التفاوت بين الشدة والضعف وكذا بين الزائد والنقص انما هو بامر
 داخل في ذاتها بما على كون لوجودها نفس عندهم زائد على المهيبة فالتفاوت بين نفس الامر ومع هذا
 فتوى قال لا يضر في اشتقاق اسم سرور ووجودات يكون في المهيبة مراتب متفاوتة بالكمال والضعف
 ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التجويز لا يمكن على تقدير كون الفتوى على ترتيب المشايخ الصلابة بهم لا يجوز
 كون المهيبة كاملة وناقصة بنفسها من دون زيادة قوامها بغيرها وانما معنى هذا بل يقولون ان اختلاف المهيبة
 بالشدق والضعف مشددا انما يكون باختلاف الشدة والضعف بالافصول المتنوعة فالنقص على ترتيب
 المشايخ مع هذا التجويز متناقض متناهات فالنظر في هذا بل كيف يتباعد في قوله ولا يبالى ان يربب واما
 قول الشيخ قول ادفعني غايه انومين والسماقت لما عرفت ان الاشتراكية يجوزون كون المهيبة بنفسها بلا زائد
 امر عليها كالمدة في بعض اشياء الوجود وناقصة في بعض اخر منها فاليلزم عدم الفرق بين الكامل والنقص
 عندهم اذ الفرق بين الكامل والنقص على ترتيب نفس المهيبة بلا انضمام امر وعروض عارض ولا يجله على تقدير
 كون المهيبة بنفس في ذاتها مختلفة المراتب في التمامية وعدمها يكون انما عرض بالقياس الى نفسها واما ما بان
 العرض بالقياس الى ما ذكرنا من ان ريب في عدم استقرار الانحصار فبال ولا يخلط قوله ان يشتمل على شيء آخر
 هذا ما خذ عما قال الحق الدواني في الحاشية القديمة وعبارته بكذا وما استعاره الاخيرين فذلك الاشد والاشد ما
 ان يشتمل على شيء ليس في الانصاف والنقص او لا على الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول ما ان يكون
 ذلك الشيء معتبرا في المهيبة او لا على الاول ما يكون الانصاف والنقص من تلك المهيبة ضرورة اعتبار المهيبة بغيرها
 جزها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في ان ذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض مع لا شك ان نقص
 بعارض لا يتأتى به الا في ذاتي على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه كلام من وجوه منها ما قال
 معاصره من اختلاف الالفة مشتمل على مراد غير معتبر في مفهومه على معتبر في حصوله فزائدة ولا غم ان لا يكون بينه
 وبين الانصاف اختلاف فان انتمكث المعبر في القول بتشكيك ليس الا في حصوله في افراد وهو محال
 لذي نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومها واحدا لم يكن بينهما فرق ولا انما ان في العرض على التقدير الاخير لا يلزم

خلاف المسرور من زواله في عارض معين هو القول بالتشكيك والتقدير الأخير ان لا يكون
 امرأته مستبداً فيه فلم يكن هو في نفسه اختلاف فيه كما في الذاتى بعينه واداب عنه المحقق الدواني بان ما اختاره
 من ان لا يشتمل على امرأته غير معتبر في مفهومه معتبر في حصوله في افراد لا يجدي له فعالاً نازو في الحاصل
 في ذلك لفظة من مبدء الاشتقاق سواء كان فرقا منه او حصة مثلاً نقول السواد الحاصل في القير اذ ان
 يكون مشتملاً على امر لا يشتمل عليه سوا جسم آخر وانه في السواد الى آخر التردد وروى بانه يجوز ان لا يكون لذلك
 الكلي مبدءاً حاصل في افراد كما لموجود الكلي وعلى تقدير ان يكون مبدءاً فيها فاختار ان لا تفاوت في المبدء انما
 تفاوت في حصوله في افراد كما نختار في الكلي ومنها ما قال ان نحل ميراثاً كان في حواشي الحاشية القديمة
 ان قول في الشق الثاني من الترددية الثاني يلزم تشكيك في الخارج مما لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق
 مفهوم على فردين بان يكون الحصة التي يحصل منه في فرد بعينها اشد وازيد من الحصة التي تحصل منه في فرد آخر
 بينه ان العقل مبنية الوهم فيترزع من الزيد والا شد مثل الاضعف والافقص والزيادة فالزيادة ان كانت
 خارجة عن المبنية ككيفية الكيفية في حصة القول بان التشكيك مما هو بالنسبة الى الافراد الحقيقية لا الحاصية
 ولا اعتبارية لا يجدي له فعالاً لا يخفى على المتأمل ومنها انه منقوص تماثل الاشخاص اولاً لرب ان زيدا وعمرًا مثلاً
 موجودان في الخارج وتغير كل منهما عن الآخر بحيث لا يمكن حمل احد على الآخر فتشخص ليس امرأته عارفاً
 لمبنية مثل عروض الوصف ان لتمامية بل هو امر متزاعي كما سيعتشف ان شاء الله تعالى فاما ان يشتمل على
 على كاشية عليه كذا على الاول يلزم منه لا تميز بينهما على الثاني لا يكونان من مبنية واحدة ولعبارة اخرى
 ان هذا المبيان جاري في تماثل الاشخاص بعينه لانه ان شتمل شخص من المبنية على امر ليس في الوجود فبذلك الامر
 داخل فيه فقد اختلف الشخصان حقيقة واما عارض فيلزم تحصل لشخص قبل ان يحصل ضرورة فقد المعروض
 على العارض وان لم يشتمل على امرأته يلزم عدم الفرق بين الشخصين منها ان ما ذكره معادوة على المطلوب اذ
 الكلام في ان التفاوت بين الشخصين قد يكون بنفس ما وقع فيه لتوافق بينهما بما يرد عليه ليدخل فيه واما حاصل
 ان الشبورتين متماثلتين فاما تميزهما وافتراقهما بينهما مبنية او بشي داخل في نسخ مبنية كل منهما بعد الاشتراك
 في خبر آخر كما عرفت بالعرضية بعد اتفاتها في تمام الحقيقة المشتركة بينهما ومما يحتمل من لا تميز وهو ان يكون
 نفس مبنية فحاشا لارتب بالكمال والنقصات وما ذكره من الميل لا ينبغي هذا الاحتمال والذي هو محل اختلاف
 ومبطل الداعية قد وجه كلام المحقق الدواني في حواشي الحاشية القديمة بان حقيقة الشدة صدق الكلي على مجموع

واحد باصدق كثيرة وهذا مما يتناقض في العوارض فان كثيرا لا صدق ليس الا بتكثر المصدق ومصدق حل
 العوارض المبدء القائم فان اقام مبدءا شديدا بموضوع يمكن ان يتزاع الضعيفات لكثرة عنه وحجبها بتاثير المصدق
 على الموضوع او حد بخلاف المبدء فان المصدق فيها نفس ذات الموضوع وادواته عن الضعيفات تكثر بموضوع
 فلم يصدق الكل على موضوع واحد باصدق ثم قال على هذا يصير نزاع بين الضعيفين لضعفانه من غرض لا شتم
 من المبدء في نحو من اوجوز انه على غرضها في نحو اخر منه من غير واسطة في العوارض فان انكر المشايخ هذا المعنى
 انتموهم ليس بصحيح ولا كلام معهم وقال ايضا ان بداية التشكيك لذات في ملة المصدق وانك ان الهادي
 ملة المصدق المشتق على اقامت هي به الاتري ان السواد قوامه بالحل ملة المصدق مفهوم الاسود عليه هو مختلف
 في ضمن السوادات اختلافا نوعيا لا يقرر عندهم ان السواد جنس والمزاج نوع وان لم يكن متساوت في قسم
 العلوية ولا يتناقض مثل ذلك في ضمن صدق لذات على ما هي ذاتيات له كالسواد مثلا بالمشبهة الى السوادات
 اول ملة للمصدق هبنا اهلا فان صدق الذاتيات غير معلل وعلى هذا تقرير الدليل ان المبدء ان لم يشتمل على
 مزاجه ليس في بضعيف ولو بالتزاع العقل بمجوزة الوجه فمصدق له قبا عليها واحد فلا يتكثر المصدق فلا تشكيك
 وان يشتمل على امزاجه صانع للمصدق فيه فاختلاف الموضوع لان المصدق نفسه وان كان عارضا فالمصدق امر
 خارج فان لم يبق التشكيك في المبدء بل في العوارض بكذا اقر بعض الامم ثم قال ان السواد الشديد
 ليس الالهوية بسيطة مغايرة للهوية الضعيفة نحو الوجود والشمس وليس هناك تركيب في نفس الامر من مثال
 لا صنعت فيه الهوية بنفسها مصداق للمصدق لسواد ونفسها صالحة لان توهم فيه امثال لا صنعت فذاتها
 الشخصية كالحاسوات فقد تكثر المصدق واكمل من دون تكثر الموضوع فان الموضوع هي الهوية البسيطة وتكثر
 المصدق انما هو لكونها صالحة لذلك التوهم كما في حل العارض بعينه فانه ليس هناك تكثر في المصدق في نفس
 الامر بل انما هو لاجل كون مصداق صانق التوهم المذكور وعلى هذا حل الدليل ان الشديد غير مشتمل في نفس الامر
 على امزاجه في نفس الامر مشتمل عليه في التوهم لكونه هو الشديد صالحة لتلك التوهم ولا يلزم من الفرق
 كونهما مختلفين في نحو الوجود واحد بما صرح به توهم مثال الا قد لا يلزم تعدد الموضوع فان الموضوع للمصدق
 واكمل ليس ان تلك الهوية البسيطة لا تلك الامثال مستو همة فكون المبدء في نحو من الوجود انه ليس بمعنى انها
 في ذلك نحو التوهم من عدة افراد الضعيفة بل معنى انها في نحو من اشكال الوجود صالحة لتوهم الامثال الكثيرة
 ووجود هي المبدء المختلفة بنفسها فان هي بنفسها موجبة لتكثر صدق المبدء عليه حسب توهم ان تلك الهوية

نفس بذو الاشكال في استوهم كفا في بعض فبذل النجوم تعدد الصدق من لوازم كون المهيبة زائدة بنفسها فبذل
نكار هذا التعريف في الداعي من الاعتراف بكون المهيبة زائدة بنفسها ولا الاعتناء به مع الكا صفة زيادة المهيبة بنفسها
فان الخلاف في هذا الخلاف في ذلك مثلا زمان فلا وجه لجعل النزاع لفظيا بل لانه لا يخفى متانته وسبب انتشاره
ما به في ادواته وصوره فانظره قوله كذا نقله قال في الحاشية قال المعلم الاول للكملة السمانية في التعدييات
التي هي مستقيمة تتوهم البرهان ان يقال ان كثر الطبائع المرسل في مرتبة ذاتها بعينها كثر افرادها بالذات بلا واسطة
منها وان كثر افرادها بالذات فهو كثر الطبائع بالعرض بناء على ان الطبيعة المرسل من مقومات الافرادها هي
فراو افرادها فافادة عنها ومن عوارضها الخاصة للطبائع بعد مرتبة ذواتها في مرتبة متاخرة عنها فافادة التي
بلا افرادها بالذات كثر للطبيعة بالعرض لان فيه كثره لها من مقار لافرادها منسائط الوحدة والكثرة بالعدد توجد
لوجوده وتعدوه والطبيعة لا توجد الا بوجودات الافراد فتكثر المراتب الكمية وانقصايتها اما كثر نسخ الطبيعة من حيث
هي بالذات فتكون هناك طبيعتان مختلفتان بسبب نفس المهيبة الطبيعية واحدة مختلفة بالمكان والنقصان اما كثرها
بالعرض من مقار الخصوصيات الدخلة في مرتبة الذات فترى فتكون كميية وانقصايتها لمحالة بشي زائد عليها
يعرضها في مرتبة اخيرة فتكون تلك مراتب افراد مختلفة اما من حصول عوارض مشتملة او منصفة البقية في الطبيعة
مستوى لتقويم البرهان اقول يمكن ارجاع سبيل المعلم الاول للكملة سمانية اليه بادي في مائل قائل وتلك انتهت
وانت تعلم ان كلام المعلم الشرح في قاية الوهم والسماعة اما اوله فلان بناء على كون الوجود والتشخص
عارضين للمهيبة في نفس الامر فكيف تعرف ان لا يكون الوجود والتشخص ما يمتنع للمهيبة في نفس الامر معلوما
بل المهيبة بنفس ذاتها تفسير متعينة ومتشعبة وتفسير اشياء كثيرة في انحاء الوجود وظروف المتصور بل زيادة امر
وعروض عارض واما ثانيا فانه قال في القائل كما نقلنا عنه في لدرس السابق ان الذات الوحدة بالعموم اما في
المتخاطرات الواحدة المهيبة بعينها في مراتب المتكثرة المتباينة في آخر ما قال واما تنويعها بينها من ان كان
فكلامه تنافض متباينة واما ثانيا فلان قوره واما كثر الافراد ذاتها كان بناء على ندب من مني وجود الكل بطبيعه
في انما يجب وبذلك سبب الى ان الموجود في الخارج فاما في المتخصص والسماح متزعة عنها وليست بمرجوة في الخارج
اصلا فسلم ان كثر الافراد بالذات كثر الطبائع بالعرض لكن على هذا الوجه قوا بناء على ان الطبيعة المرسل من
مقومات الافراد في ذاتها ليست الطبيعة من مقومات الافراد وليست الافراد من عوارضها الخاصة لها بعد
مرتبة ذاتها بل الموجود حقيقة وبالذات ليست الافراد والطبائع امور متزعة عنها تزاع العوارض والذات

وان كان من ادعى ما ذهب اليه ليعلم ان وجوده ليس بطبيعي في الخارج مع القول بكون الشخص زائداً على المهيبة ماضياً
 لها في نفس الامر كما هو منسوب اليه في الخارج فلهذا لا يلزم ان يكون الشخص بالعرض في غير الجدل
 في الطلب على ما في التقدير هو وجوده في الخارج عين وجوده اما ان كان موجوداً من حيث هي والشخص
 لكن بوجوده احد ومن ثم لا يترتب عليه وجوده في الخارج فلهذا لا يلزم ان يكون الشخص بالعرض كما
 لو جده ودار الجاهل في قوله فيكون له مرتبة في الخارج لا يلزم من كون المهيبة متخيلة
 في الخارج الوجود متفادته بالكمال والحقائق ان يكون هناك جميعاً ان كانت في نفس المهيبة بل نفس المهيبة
 بحسب عدمها العامة تليق كما في بعض اشعار الوجود وناقضه في بعض اشعارها بل لا زيادة في امره ووضوح ما
 كما اقر به نفسه فيما سبق من كلامه حيث قال كما ان في المهيبة رسالة عرضها بحسب نوعها المتباعدة بالاعتقاد
 وانما اشعارها المتكثرة فقد يكون فيها من بحسب مراتب نفسها بالكمالية والتفصيلية لكن الشئير بكل ويزيد فان
 قيل اذا كانت المهيبة متفادته بالكمال والحقائق فكيف يمكن ان يكون في بعض اشعار الوجود ناقضه في بعض
 منها ترجيح بل مرجح يقال في الترجيح انها من قبل الجاهل فبما ان شيئاً او جدياً كالملة صارت كك وحيداً او جدياً
 على خلاف ذلك صارت ناقضة فتأمل ولا تتردد في ذلك باننا لا نستعمله في معرفة فيما سبق ان الوجود ليس
 صفة زائدة في المهيبة في نفس الامر بل صفة زائدة في نفس المهيبة بل لا زيادة في امرها عليها وانفسيات
 حيثية ما يربو ولما لم يكن الوجود امراً زائداً على المهيبة ماضياً لها في الواقع وانما ما او انما في الخارج ليس الا
 نفس المهيبة جده شيئاً او تشخص ليس امراً منضمماً الى المهيبة في نفس الامر بل هو متفرع عن نفس المهيبة اذ لو كان
 تشخص امراً زائداً على المهيبة ماضياً لها في نفس الامر لزم تقدمه على نفسه كما سبق اليك في تقدم مرتبة
 المعروف على مرتبة المعارض ضروري فعلي تقديره يكون تشخص ماضياً على المهيبة ماضياً لها في نفس الامر
 يكون هناك موجودان بوجودين احدهما تشخص والآخر معروفه اذ لو كان هناك وجود واحد كان التشخص
 منتهى فاعين نفس الحقيقة فتكون الحقيقة متعينة بنفسها وبها خلافات اسفروض واذ كان هناك موجودان بوجودين
 المعارض والمعرفين كان وجوده من سائر ما على وجوده است المعارض لاقتضاه وجود المعارض الى
 وجود المعارض فاما كان المعارض في مرتبة وجوده متعينة اذ تشخصاً فيكون تشخصاً بنفسه اذ ليس في تلك
 مرتبة تشخص ماضياً بل يكون تشخصاً فيكون وجود المهيبة المجردة وليس في تلك المرتبة تشخص ماضياً
 وجود المعارض على وجود المعارض ثبت ان نفس المهيبة متعينة في تشخص تشخص وتعين فتكون تشخصاً

وتعيينه بنفسها مع إطلاقها فهي بنفسها متشعبة وتعيينه كما أنها بنفسها مطلقة فهي جزئيات متعين ذاتها فهي
 مع إطلاقها جزئيات متعين بنفسها تعيينات متفارقة وتتشخص بحسب مميزات قباكنة لما انقسام امرها اليها وكذا
 تعيينه ذاتها بتعيينات قباكنة لانها في إطلاقها بل ذلك عين تلك قباكنة او ما يكون تعيينها لا يصح ان متعين بتعيينات
 بل هو متعين بتعين واحد ولما كانت الطبيعة بنفس ذاتها متفارقة لتعيينات المتفارقة ومنها مميزات متفارقة المتفارقة
 فهي ما به الاختيار بين افرادها كما انها به الاشتراك بينها فهي مع وحدتها بنفسها نصير متفارقة بنفسها بل لا زيادة
 امر وخرق ما من وبيع المنشائية وان انكره او كون مشترك متنازعا بنفسه لكن يلزم عليهم لقول ذلك ولا
 مناص لهم ان ياتوا ببيان ان الجسم المفرد عندهم متصل واحد في نفسه ليس فيه مغايل بالفعل الا يلزم
 الجبر الذي لا يتجزى وهو باطل عندكم ولا شك ان الجسم المتصل قبل تقسيمه ولو وفرغنا الى النصف ونصف
 النصف الى غير ذلك الى نهاية كما صرحوا به وليس شئ من اجزاء موجودا فيه بالفعل والا يلزم المفاسد النظامية
 ولا بعضها موجود بالفعل وبعضها بالقوة للزم الترجيح من غير مرجح وظاهر ان كل قسمة فيه ليس استقامتا مثلاً
 فلا يخلو اما ان يكون فرض النصف فيه مجرد الاختراع وبذلك قطعاً او يكون فرض النصف فيه فرضاً واقعياً فلا
 ان يكون له مشار في الواقع فاما ان يكون المشار له نفس ذات الجسم المتصل او جزاء من اجزائه والثاني لبط
 اذا وجوده من اجزاء الجسم المتصل في نفس الامور لا يثبت متشعباً فله محالة يكون ذات الجسم
 المتصل مشار متشعب النصف مثلاً ولا شك ان طبيعة الجسم المتصل مشتركة
 بين جميع اجزائه التحليلية الغير المتشعبة بالقوة والاتساع الاتساع لما ثبت عنهم ان الطهارة القباكنة تبين فيها
 الاتصال واذا كانت طبيعة الجسم مع مشتركها بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة مشار متشعب فصوره بخصيصة
 مثلاً كانت بنفسها ما به الاشتراك بين الاجزاء وكما انها ما به الاشتراك بين الاجزاء لك ما بالاختيار بينها ايها اذا
 عرفت هذا علم ان الطبيعة لما كثرت في احوال الوجود يجعل المعامل في احوال الوجود وصدت هويات متعددة متشعبة
 فها ان يكون في بعض احوال الوجود كالملة وفي بعضها ناقصة بل لا زيادة امر والنقصات جسيمة ولا يستحال في ان
 يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة بالكمال والنقصان متشعبة عن نفس ذاتها من غير اعتبار امر خارج عن نفس
 حيث تنبأ كما لا يستحال في عدم اشتغال النوع على امره مع تمايز الاشخاص في احوال الوجود والحاصل انه يجوز
 ان يكون الطبيعة بنفس ذاتها شاذة في بعض الافراد وضعيفة في بعضها فحققة لسوء مثلاً بنفس ذاتها مع قطع النظر
 عما هو خارج عنها يمكن ان تكون شاذة في شديدة وضعيفة في ضعيفة فاشد به والضعيف منها حقيقة واحدة

وانما تفاوت بينهما بحسب المرتبة دون الذات من غير انضمام امر خارج عنها وكذا الكميات بنفس حقيقتها زائدة ونقصها
 بلا انضمام امر وعروضه من سببي تفصيله ان شاء الله تعالى وما قال الشارح في جوابه بما حصله انه لا يتخلو ان يكون
 المراتب التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فالأشد لا يكون فلما يكون
 الذات معيارا لا تنزعها في غاية السخافة والسقوط لانه لا يلزم من كون المية قسما للتعين الخاص ان
 يكون قسما له حيثما كانت الا ترى ان الحقيقة لا تنافي قسما للتعين الزيد بنفسها مع انه لا يلزم ان يكون
 قسما له حيثما كانت فليكن ان يكون من حيث هي قسما للتعين العزى قسما للتعين الزيدى والعزى ان
 الطبيعة الانسانية مثلا مطابقة لها تعينات ناشية عن نفس ذاتها متمايزة في نفسها ومتمايزة بحسب حكمها
 واثارها ك ان طبيعة كسب المتصل مطابقة بالقياس الى الاجزاء التحليلية الغير المتناهية ولها بحسب تلك الاجزاء
 على تقدير فرضها تعينات متباينة وان كانت منتزعة عن نفس ذات كسب وبالجملة احكام التعينات بما هي
 تلك متمايزة لاحكام نفس المية المطلقة بما هي و احكام المية المطلقة متمايزة لاحكام التعينات وكل كل
 تعين من حكم تعين آخر ومن مثله لا يقع حمل مرتبة من مراتب تعين على مرتبة الاطلاق وبالعكس لا حمل
 تعين على تعين آخر فلا يلزم من عدم انتزاع المرتبة الشديدة عن المرتبة الضعيفة مثلا ان لا يكون نفس المية
 قسما لا تنزع تلك المراتب فكل تعين من تلك التعينات حكم على ما لا يجاوز حكم تعين الى تعين آخر مع
 كون تلك التعينات ناشية عن نفس المية بلا زيادة او عطية او مثالا البحر فان حقيقة نفس حقيقة الماء
 من دون ان يزيد فيه على حقيقة الماء ولا ريب ان فيه امواج متطاولة يحدث بعضها وتنفى بعضها فحقيقة
 كل موج من الامواج المتمايزة بالتعينات المتتالفة حقيقة واحدة متشعبة بنفسها وهي مع اشتراكها بين
 الامواج قسما لا تنافي بعضها عن بعض ولا يلزم من كون المطلق غير مباني متعين ان يكون المطلق بين
 متعين من كل وجه كما لا يخفى على من فهم سليم وبهذا يظهر ان ما ذكره الشارح لا ينبغي ان يلتفت اليه فضلا عن ان
 يقول عليه قوله او الواجب وقال في الحاشية حاصلة ان الاشد والاضعف وكذا الازيد والاقل قسما متباينان
 في الوجود او في الوضع فكل مرتبة منها مسلوقة وشككة عن الاخرى واما الواجب لانه فهو موجود واحد بجميع كماله
 وهي راجعة الى جهة الواجب الذاتي فلا يتصور فيه انتزاع بعض كماله في بعض الاحوال ودون بعض بطلان
 الاشد والاضعف فبقيهما يكون بعيدا عن الواجب لارباب ان ذات الواجب سبحانه لا يتصور ان يكون مقبلا عليه يكون
 الذات الواحدة من غير اعتبار امر ما معها نشا لا تنزع لشدته والضعف والزيادة والنقصان كما بينه الشارح

كمن لا يلزم منه ان لا يكون نفس الشئ بسوا و مشاءا متزاعا الشدة و الضعف و نفس ذات المقدار متزاعا
 لزيادة و نقصان و لا يلزم من عدم متزاع "شدة" عن "المرتبة الضعيفة" و كذلك بالعكس عدم ذات "المرتبة الضعيفة" عن
 مرتبة كما عرفت فلهذا قلنا يتصور فيها استكساف كذا استكسافا لا يلزم من كون مصداق الجوهريات
 نفس ما هي جوهريات لان لا يتصور فيها استكسافا ما عرفت و ما يقال ان ثبوت الذات في ما هو ذاتي له غير معلل
 فان اريد به ان ثبوت الذات في ما هو ذاتي له غير معلل صلاحيته في الذات و جعل مستانفذا فهو باطل فلهذا
 و الذات ما لم يجعل ليست ذاتا فيصير ان يسلب منها لانه يمانع ثبوت معدوم فالذات ما جعلت و اجبت
 من العدم الى الوجود يستلزم لان ثبوتها فيها ذاتية و ذاتية تعني للثبوت الذات في ما هو ذاتي له
 غير معلل اصلا و ان اريد به ان ثبوت الذات في الذات غير معلل مستانفذا في الذات فلهذا قلنا نفس كمن لا يجدي
 نقلا مع ان فيه ما عرفت سابقا فلهذا قلنا ان مصداق ذات في الوجود و قد توهم الشايع اقامة صاحب
 الاتفاق المبين ان مصداق الوجود في الوجود سابقا لثبوت ذاتية مقتضية و في المنكس شيئا ذاتي كجاء و هذا المذهب
 ضعيف جدا لان ان اريد به ان مصداق الوجود في الوجود مستانفذا في الجاهل ان اعتبارا لا مستانفذا في المصداق
 كجاء الوجود فلا ينفك بطلان الذات اعتبارا لا مستانفذا و تاخر عن مصداق كونه مستانفذا بين ذات الجاهل و الذات
 المحبولة و ان اريد به ان بذات الاعتبار كونه مصداقا كجاء الوجود في الواقع فهو ايضا باطل فان علة كونه مصداقا
 كجاء الوجود في الواقع هي ذات الجاهل لا اعتبارا به كجاءية و قد سبق غير مرة ان كون الذات مصداقا كجاء
 الوجود ليس زائدا على نفس الذات التي هي نقد بانها امر عليها مصداق الوجود فلا يحتاج مصداق اعتبارا كجاء الوجود
 الى علة و ارملة الذات و ان اريد به ان مستانفذا الى الجاهل بل كونه مصداقا كجاء الوجود في الواقع
 فلهذا ايضا باطل ان اعتبارا حقيقيا لا مستانفذا الى الجاهل لا يصح ان يكون له نصيب حمل الوجود عليها في اللحاظ
 اذ فيه ضرر و ان الوجود متزاعا عن الذات و قيل عليها عنه اصحاب النقيض الاتفاق الفيلسوف و غناه في التوهم توهم
 كون الوجود صفة زائدة عارضة للموت في نفس الامر و توهم ان عينية الوجود و لم يتكلم الاستغناء عن الجاهل مع ان
 الموت مصداق الوجود بنفسها لا يستلزم كونها مستغنية عن الجاهل و ليس فيه ان الميتة لا مكانية تقر يا و تقر يا
 سواها بالنظر الى نفس ذاتها و انما تخرج احد سوا من خارج و لا مكان تقر يا فيه و يرى بالنظر الى الذات فكيف يكون
 ثبوت الوجود ضروريا بها معنى الوجوب الذاتي و بالجملة كون الميتة مصداقا كجاء الوجود بنفسها بل اذ اورد من
 ما من لا يستلزم وجوبها كونه متفقرة في تجوهر يا و الجاهل و الفرق بين الذات الواجبة و الذات الممكنة

۵۵۱

۲۹

ليس الالبان ذات الطبيعة مجعولة بخلاف الذات الواجبة لا يكون الوجود الذاتي الممكن وميتا في الواجب قد سبق
تفريق ذلك مفعلا فذكر قوله فان مصداقه آدم سلمت الخلق الله وفي بعد ما قرر انه ليس بالوجه الذي مر ذكره
معرض على نفسه باننا قد فرضنا خلافاً للثنيين في ما مضى معين كما سواد مثله فذكر ذلك بان يقوم باحد هاتين
اشد وبالاخر سواد نصف فنقول ان كانت اتعاوت بين السوادين في نفس هيته سواد وجزءها يلزم التشكيك
في هيته والذاتي وان كان في امر اخر عارض لما يمكن التماثل بين السوادين في نفس هيته سواد بل فيما جاز
وهو حذف الموضع على ان نقل الكرم الى ذلك عارض وبما اوان السوادين لما ان اتعاوت نفس الهيته و
تختلفا فيه على الاول لا كانت صفات بينهما من حيث الذات والتفاوت في مفعول خلافاً مضروباً على
ثاني. حيث يكون ما جاء منه من كثر ضرورة ان انبياء القبايل لقياس بشبه الى بعض بالشد والضعف
مثله لا هل كون الله من السواد والباب ان الله دين المتكلمين بالشد والضعف مشتركان في الهيته بحسب
تفصيلان: سواد من غير حد يجرى ان الشد والضعف مستندان الى شؤعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق
من انبئس بالقياس من مفعولها كمال سواد بالقياس الى انبئس وذلك مفهوم واحد ونهاية كماله الشايع وفيه
كل من وجه ومثلهما قال الشايع بقوله قول وبالله التوفيق آه وسبحي بيانه انشاؤه تعالى ومثلهما قال لقائل
ميرزا جان في حاشي اى مشيئة قدية ان يذكيك اجراء في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الله في
بين لبيته بين موجباً فقلت صدق المشتق على المعروفين فلهذا يجوز ان يكون الاختلاف الله في بين المبدء بين
موجباً فقلت صدق مبدء على الشريين بل هو اقرب ويؤكد في النظر انشاؤه انفس الله وان من ان الفرق بين
العرضي والعرضي عما هو غبار قول الله تعالى انما نرى به في غاية الاتحاد ولا ينفق باقيل ان مثله صدق
المشتق قيام مبدء الاستماتة فلهذا يجوز ان يكون الاختلاف في انما سبباً باختلاف الصدق ونهاية جاذب الله
انما المتطابقية الاتحاد الله في فلا يتصور فيه حصول الاختلاف وذلك لان انحصار مثلاً الاختلاف التشكيكي في اختلاف
مثله صدق غير مسلم لا يجوز ان يكون اختلاف الفصول سبباً لكثرة صدور آثاره فيه وانما بعض لا كالباق
ان في ليس وانما في شيء من مقدمات الدليل فان ما صلا ان التشكيك وكان بالنسبة الى فرد الشدية والضعف
كما سواد فانه شد شتم على ما شتم الاصف عليه ولا على الثاني لا فتراق بينهما على الاول وان كان يكون ذلك معتبراً
فيه ولا على الثاني يكون التشكيك في الامر خارج على الاول الاختلاف في تلك الهيته المستلزمة بالاصواب ان يقال
ان يجوز ان تكون الحقنة التي تحصل منه في فرد نفسها اشد وازيد من الحقنة التي في افراد اخرى بمعنى ان الحقن معونة

موصوفين من الابدان والاشكال الا ضعف من نقص في الزيادة والكمالات خارجة عن الهيئة الكلية لكنها داخلية
 في حقيقة والادفع ان يقال ان التشكيك بالاشياء والازيرية هوان يكون صدقة على البعض بموتهم كثر وكلاء
 في ان هذا المعنى يمكن ان يتحقق في الذاتي فان الفرد والاشياء من اسودتين ان يخل في مساوات اشكال ما في الضعف
 واكثر منها وهو موجب لكثرة الصدق فيختار ان الفرد قد اعتبر في تقديرها ما لم يعتبر في الآخر مساوات داخلية في هيئة
 او خارجة فيلزم التشكيك في الذاتي فتولده على الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي غير مسلم بل التشكيك انما هو
 فيه بالمعنى الذي عرفته ثم قال انما الساري ان قول الفاضل ميرزا جان وما يؤكده النظر وليس بشئ لانه قال
 بهذا صدق الاسود على الاجسام مختلف وصدق السواد على مساوات من مختلف وقاية يلزم ما اختاره من ان فرق
 بين العريض والعرضي باعتبار صدق السواد ايضا يكون مختلفا باعتبار على الاجسام لا على المساوات وصدق الاسود
 باعتبار يكون مختلفا على مساوات واما ليس بمئات لما قال بهذا ان يجوز ان يكون السواد باعتبار مختلف والصدق
 على الاجسام ولا يجب ان يقال ان السواد ان كان قائما بنفسه كان اسودا فاذا اقام حصتان من السواد مختلفان
 بالشد والضعف بنفسهما كان الاسود مقورا عليهما ولا شك ان صدقة يكون مختلفا بسبب ازالة تفاوت بينهما بين
 الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره والمحقق من كون الفرق بين العريض والعرضي بالاعتبار يلزم اخلالا
 بالسو وعلينا باعتبار ذلك كله وفيه انه ان اريد ان يلزم اختلاف صدق السواد لما خذ باعتبار يكون كالاسود
 لما خذوا بشرط شي فاقبالة فيه انه قد ضعف في الاسود مقبولة وان اريد ان يلزم اختلاف صدقة باعتبار انخذ بشرط
 رشي فهو غير مسلم والاحسن ان يقال ان السواد لا يصدق عليه الاسود كما اختاره المحقق الدواني والاشك
 بالنسبة في افراد الشدة والضعيفة يلزم ان يكون تشكيكا بالنسبة الى المساوات ايضا لافرق بين الاجسام
 والمساوات وظاهر ان صدق الاسود على المساوات ليس باعتبار قيام المبدى بل من قبيل صدق السواد عليها
 فيكون السواد تشكيكا بالنسبة الى المساوات ونافية ترجيح كعدم اتباع اشائية ما قيل ان المراد بالتشكيك بالاشياء
 والضعف والزيادة والحققات هوان تفاوت في الصدق بان يكون نفس الصدق زائدا او شديدا في بعض الافراد
 ما تضمنه ضعيفا في بعض اخر منها وهو انما يتاقي في الاسود بالنظر الى معروضاته وكون السواد بالنظر الى المساوات وذلك
 من الاسود انما يشترك في الصدقة على الجسم قيام اسود الشدة وهو يخل بتجليل الجسم الى المساوات الضعيفة بمعنى ان
 تلك المساوات تكون منتزعة عنه وارب ان الجسم الموصوف به يتصف بالاشدة بالنظر الى كل واحد من تلك المراتب
 الضعيفة فاذا فرض في السواد الشدة عشر اشكال من الضعيف اربعين يكون صدق الاسود على الجسم القائم بعشر

مراتبه بعد ذلك الامثال وفي ذلك الضعيف المميز بعبارة واحدة ومعنى بالزيادة والنقصان والشد والضعف
 في الصدق المعبر عنه بالتشكيك فان قيل يحصل مثل ذلك في صدق السواد على سواء الشارب والضعيف فان
 الشارب يتنزه عنه اشد وان كان لا ينظر الى كل من تلك الاشياء فيصدق السواد عليه في الضعيف كما يتصور
 لصدق واحد يقال صدق السواد المطلق على السواد والشد به انما يكون بالنظر في ذاته دون اجزاءه الموهمة فانها
 موهومة عن الذات متاخرة عنها والسواد مستبعد جنسي لما تحته وصدق الجنس على ما تحته لا يكون بالنظر الى الاسوار
 المتاخرة بلفظ الاسوار فانه عيني بالشيء الى افراد فيصور صدقه بالشيء الى اسوار موجود في الخارج والسواد
 المنزه عنه وفيه ان الذي اوله لم ينفى عن الدليل ان لا احد ان يتبادر ان الشد مشتق على شئ يستل عليه الاضعف
 معتبر في مبدئه الاشد فان قيل لا يكون الاضعف من تلك البهة يقال ان اريد بان لا ضعف لا يكون من حيث
 الاشد فسلم بان لا شدة بوجه خلافه فان الحكمي المسكوك بوجه ان يكون بجهة جنسية ويكون الاشد ولاضعف لوجه
 تحت ويكون ثلاث بينها بالنسول ويكون صدق البهة الجنسية عليها فمختلفا وان لا لاضعف لا يكون تحت
 تلك المعروف غير مسلم وايضا يجوز ان يكون الاشد ولاضعف شخصان شديداً تحت جهة متعارفان بالتخص
 وانه موجب للتفاوت وقيل ان الدليل مفروض في البهة النوعية وان لا شدة ان شئ على شئ ليس
 الاضعف فهو ان كان من قبيل الفصول يرد الخلف وان كان من قبيل الشخص فالا يكون ذلك من قبيل العارض
 بعد تمثيل مبدئه الاشد مثلاً لا يلزم ان لا يكون المعروف بوجه شكك بل بحسب هذا العارض فان صدقه على الاشد
 انما هو باختبار ذلك العارض ولا يكون هو في نفسه صادقاً عليه فلا يكون شككاً غاية الامر ان يسمى الاشد ولاضعف
 ولا نزاع فيه بوجه ظهر عدم جواز التشكيك في البهة الجنسية اينها فان كثرة الصدق على بعض الافراد لا يخلل
 الى الافراد وبوليس بتشكيك ولا يخلل عارضه ان اشتباها ذلك بوجه كثره صدق ذلك الحكمي المشكك مع
 لا يكون ذاتياً ضرورية ان صدقه باقتبار عرض اخر خارج فادرو عليه بان فرد السواد حقيقة بحسب بشرط السواد ولا يشترط
 انه بعد تمثيل السواد العارض الاشد الى امثال الاضعف تبعه بحسب الجنس الذي هو بشرط قيام تلك المتعلقات فليزعم
 والصدق واجب بان الحكم ان يكون على الافراد كما يراى في الطبيعة من حيث الانطباق على
 الافراد كما هو راي الحق الدواني واتباعه كما هو على كذا التقديرين لا يصح ان يكون الفرد هو الماخوذ بشرط
 الشيء فانه صرح بان وصف المحمول في بيان وصف الموضوع ولذا لا بد ان يكون الشاكن المستيقظ متساوياً ولا يشترط
 ان يرد الماخوذ مع التوهم لا يكون مستيقظاً فالافراد هي اجزائها التوهم مطلقاً والمشرط بالتوهم في التشكيك

[illegible]

اعتبار حقيقة آية حيشية كانت فلا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدق مطابق متخالفة غير مشتركة في ذاتي
 فان نسبة السواد اليها على هذا التقدير نسبة المعاني المصداقية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى ذات
 النفس ونسبة الكبرانية الى ذات الحيوان والضرورة قاضية بان الانسانية مثلاً لا يمكن ان تنزع عنها حقها
 معنى فله غير مشتركة في ذاتي بل لا بد وان لا تنزع عنه لهما امر واحد هو في حد ذاته انسان كذا الحال في الحيوانية
 فثابت السواد لا ينزع عن نفس حقيقة مشيعين فلا بد وان يكون حقيقة حقيقة السواد وذااتها نفس ذات السواد
 ودرست شيئاً آخر غير السواد ودرست السواد وعلى هذا في يلزم ان يكون مصداق حمله ومطابق صدق صدقاً او
 لا فني بعد السواد الا ما يكون في حد ذاته سواداً بل بسبب عارض ومبدرت ج فان قيل لا نسلم استند انهم يتبع
 مفهوماً واحداً من ذاتين انشراكهما في ذاتي يقال منع يستند ان انشراح مفهوم ودرست ان انشراح انشراح
 الانسانية الى ذات الانسان عن نفس ذاتين بل زيادة معنى وانضمام امر مشتركهما في ذاتي هو بنفسه مطابق
 لصدق ذلك المفهوم مكابرة محضه واما قوله وبهذا الظاهر فمفصلة ان المشهور ان المعبر في التقادير كونها في
 غاية القياس وهو التفاضل الحقيقي وقد لا يتجسد بهذا القيد فيسمى بالشهورى واورد عليه بان غاية التفاضل شرط في القياس
 المشهورى اي كما صرح به الشيخ وغيره من الروسار فيلزم خروج تعادل السواد والكمرة وكذا تعادل الكمرة والصفرة
 عن الاقرب من التفرع بعضهم وسماه بالتعادل وحال المحقق الدواني في الحاشية القديمة بتحقيق انهم اعتبروا السواد و
 البياض شاعرين لجميع المراتب على سبيل التعادل فان الطرفين احد هما بياض محض والاخر سواد محض وهما
 متساوان بالحقيقة واما بين المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف البياض وبالنسبة
 الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف السواد فالتعادل بين الاوساط فما هو من حيث ان احد هما
 سواد واخر بياض بالنسبة اليه فالمعبر في التفاضل الحقيقي ان يكون بينا غاية القياس سواد واحد بينهما اوساط او
 ما هو اقرب من الطرفين بل ان سواد قسم خامس فان هما يتقاربان في التفاضل والتشابه والتعادل فما هو من حيثية التفاضل
 وكذا التعادل المتكبر من الوسط الى الطرف انما هو من حيث انه مختلف مثلاً انتقاله من البياض الى الكمرة من
 حيث انه من طبقات السواد وتفاوتت اوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الطرفين يساوق اختلافهما بالاشارة
 بالنسبة فان الاقرب الى البياض اشد بياضا وضعف سوادا قال الشيخ في السفار السواد كحق لا يقبل
 لا شدة ولا ضعف بل الشئ الذي هو سواد بالقياس عند شئ هو بياض بالقياس الى ان كل جزء من السواد
 لا يتغير منه ولا صنعت في حق نفسه ونحوها تفتن بما ذكرنا من يد الكثرة في غاية السهولة ضرورة ان السواد

مثلاً من مقولة كيف راس مقولة لا ضافة وكل نوع من أنواع الكيفية جسمية متحصلة لا يبقى سهو الى غير ذلك التفاوت من
 الامور التي تعرض المتعادين بحسب زياتها بقياس احد هاتين الاخرتين الامرين يكون منهن. المتعادين من الامور المتفاوتة
 فالتساوي بين الحمرة والصفرة مثلاً ثابتة قطعاً مع قطع النظر عن قياسهما الى ان عزت فاحت ان متقابل بين مراتب
 الكيفية واحدة متقابل بكمال والنقصان كما في مراتب الكمية من نوع واحد متقابل بدرجة. المنظر قوله وجه الدرس او
 قول في عما شئت به جواب عن السؤال الاول بافتقار الشق الاول بان يقال بان متعديان في نفس جسمية لسوء
 بعد فصلها بالفصل المنع لا ينبغي ان يكون جسمية بحسب اشد و ضعف وبذلك لا يكون تشكيل في جنس و
 لا في النوع بل في المفهوم المشتق من الجنس كما بينا ويكون تسمية الدرس بافتقار الشق الثالث بان يقال لا تفاوت
 بين الاسودين في جسمية السواد والجنس ولا في عارصهما اشتراك بينهما بل بحسب امر خارج مختص بعنق الفصول المتقدمة
 بعض والنقطة للنوع فان اشد والضعف مستندان الى فصولها فيما لو كان مختلفان بالمهية مشاركان في
 الجنس واختلافهما بدرجة والضعف لا يوجب تشكيل في الذاتي لا تفاوتاً متعدياً في كل منهما بل يوجب في المشتق
 من الجنس لا تفاوت مصداقاً كما بينا فقابل انهم حاصل الجواب بافتقار الشق الثالث ان التفاوت بين
 الاسودين ليس في صدق مفهوم عليهما سواء كان ذاتياً او عرضياً بل التفاوت بان نفس احدهما شدة من نفس الآخر
 فليس تحقيق بين اسودين باثنية الاختلاف بل تحقيق بينهما باثنية الاختلاف وهو الفصل
 النوع عند هسم وانما يتحقق ما فيه الاختلاف بين المجسمين وهو المفهوم
 الاسود فذلك المشتق لعل ان المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكاً باعتبار حمل الموطاة الاعتبار في حمل الكل على افرادها
 والحاصل اننا نختار شق الاخر ونمنع كونه خلافاً لمفروض ان جريان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم ما من تشكيك
 كما لا سواداً بالقياس الى جسيمن ويكون نفس مبدعاً هاهنا شدة من نفس الآخر ويكون ذلك موجباً للاختلاف صدق
 المشتق من الجنس عليهما وبذلك ان التفاوت انما يوجب الامر الخارج وبقا التقات او رث تفاوتاً في صدق الشق
 لا تفاوتاً في صدق الذاتي وفيه فاقابل قوله للاختلاف لوازمها وقد ذكر على اختلاف الشدة والضعف ثلث
 دلائل الاول ان لوازم اشد يوجب الضعيف مختلفاً وان تفاوت اللوازم يوجب على اختلاف الملزومات وفيه ان اختلاف
 اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالمهية مثبت انما يثبت عن نفس الذات دون الامر الخارج وثبوتها
 المعنى فيما نحن فيه غاية الامرات يقال انها ليست مستندة الى الشخص لعمومها وثبوتها لغيره بالاشخص اي نعم يبقى
 الكلام في استنادها الى المعراض الكلية لطرح الثاني ان الاختلاف بين الشدة والضعف ليس بالاشخص فقط

ذنى كل مرتبة من مرتب الشدة والضعف يمكن تحقيق اشئ ص كثيرة وبعد ذلك تكون ذلك لا تميزا بعد رضى و
 بالانتيان بحكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوما فان ان احتمال قانم فيها انما ذكره المحقق الاول في الحاشية
 القديمة واورده عليه بان ان اراد انه ليس بالاعتدال بين المرتبة او بحدود شدة والمرتبة الى ان من يضعف
 بواسطة الشخص بحيث يكون ذلك من اختلاف اواقع بواسطة تشخيصه حتى لا يتيق في غيرة فصول ذنى كل مرتبة
 او وان كان تاما لكنه لا يدل على اصل المطلوب وهو ان اختلاف بين الشدة والضعف بالمهية يجوز ان يكون كثيرا
 من الاشخاص نوعا واحدا وبذلك يكون مقتضيا لتلك مرتبة وان اراد ان ذلك من اختلاف ليس مستندا الى
 الشخص بل الى الفصول المنسوبة فما ذكره لا يدل عليه ان يقال المطلوب في الشق الاول ليس هو الاختلاف
 بالمهية بل لئلا يكون الاختلاف بالشخص فقط فاصل مورد لا يدل على اصل المطلوب او ليس بشئ وقد يقرر بان
 اقياد افراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه قوسى من التمايز بين افراد مرتبة و حدودا تمايزا
 بين افراد مرتبة و حدودا تمايزا بين افراد مرتبة فلا بد ان يكون ذلك ليس تشخيصا
 فقط وفيه ما قيل ان تمايز الشخص قد يكون قوسى من اقياد شخصى اخر وانما ذكره المحقق الاول ان ليس له
 عادة الدعوى ان الاشراقية تسبوا الى ان لا يندوا بالضعف متفقان نوعا والاختلاف انما هو بنفس المهية السوداء
 المتفاوتة كما لا ونقصا تاما كما يقال في كون الشدة والضعف متضادين نوما يمكن القول بمثل في الازم الى انفس
 بعد كما لا يخفى ثالثا اذكره بقوله ولكل يدرم او هو ليعلم ما ذكره المحقق الاول ان في الحاشية القديمة حيث
 كان فيها وما فيه عليه انما لو ذهبنا الى ان الطبقات المتعارفة من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جنس
 بياض قوسى ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة في البياض الى مرتبة منى منها واقرب الى السواد مسير بحيث كان
 في اللون متحدة مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة اولى منها بحيث يكون
 نسبتها الى المرتبة السابقة عليها كنسبة السابقة الى الاولى تكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة
 الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وبذلك اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المرتبات
 الى ان يبلغ السواد الصفر يكون جميع تلك لمرتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصفر متحدة بالنوع
 مع البياض القوسى المفروض اول ما يفتى في كل هذه وفيه ان ندبب الاشراقية ان الكيف والكثرة متساويا
 الا قد امر في قبول الانقسام الا الى نهاية فان اراد المحقق ان النقص في البياض متناهيا فيبقى الى السواد
 الصفر فهو بل بين كل طرفين يمكن توجبه بصفات غير متناهية وناد لنا نقص على سبيل التناقص

ان سوادا مصدق قديم نفس سوادا لذي هو اخذ مع قطع النظر عن خصوص كونه شدة ضعف تفاوت
 في مصدق تفصيله مشتق محمول بالتشكيك اما هو مشتق من معنى كجنى للسوادا مشتق وجوه السوادا لطلق
 فيه شدة تفاوت اصلا نظر الى الطبيعة المطلقة واما هو مشتق من معنى لذي وجوه السوادا شدة تفاوت
 مرتبط محمول واحد والى اصل من السوادا لطلق مشتق من سوادا لطلق والسوادا لطلق مشتق من سوادا لطلق
 واما شدة تفاوت تفصيله شدة تفاوت تشكيكي وانت تعلم ان مصدق مشتق من معنى كجنى السوادا لطلق
 قديم شدة تفاوت وجوه السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 وقد حرفت مشايخ في ساحة المسئلة على قوله وجوه السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 ان شدة تفاوت تفصيله شدة تفاوت تشكيكي في المعنى مشتق من كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 نفس سوادا لذي هو معنى كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 في ضمن نوع من انواعه مسئلة محقة لا يلغى ان يفورده ما قال ضرورية ان الطبيعة كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 حقيقة لمجة باهي لك الاستغناء عن انواع فلا يمكن ان يقوم سوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 ضمن شدة تفاوت كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 من المعنى كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 فيكون شدة تفاوت كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 انظر عن كونه شدة تفاوت كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 جهات عدم قطعاً وجوه المعنى بالتشكيك وبهذا استبان ان ما قال بعض اعداء لوجيبا لكلام الشارح ان قيام
 سوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 سوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 اودعني ان شدة تفاوت كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 مصدق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 في الزيادة والنقصان من كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 سوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق
 واما كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق كجنى السوادا لطلق

مشتركة بين النوعين - يكون متساويين الشانين - صحيح ان لفصول يمكن اشتقاق من معنى مشترك يكون صدق على الشبهة
 ولفصيف متساويين كما عرفت ولفصل الشانين في فصل الشانين من المتساوية المساوية من ابيات الشانين
 يكون الشبهة في ضعف من انكار التشكيك حيث ان ثم الوجود بما هو وجوده فيكون بالشبهة في ضعف من انكار التشكيك
 ان كان في انفسه انما يتحقق في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون في
 عدا رتبات بالشبهة في ضعف من انكار التشكيك كما لا يخفى على من فهم سليم قوله انما يتحقق بهما في حال في حال
 قال المستاذ في الحاشية على الحاشية بعد ان انكار التشكيك على وجهه في قوله انما يتحقق بهما في حال في حال
 وتلاني انما يتحقق به صدق لكل عليه فلفظ دعي او دونه في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون
 مقبيل والذي ينفك باللفظ فقط ليس من وجهه في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون
 ان يتحقق صدق لكل في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون
 بذلك الوجود فيجري في مبيات ان السواد بخش مختلف فزاد وكذا انكر لا معنى ان حصول لهية في الضعف يكون
 اشد بالنسبة في انفراد فيكون الفرض اشد بالقياس الى انفراد في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون
 اصلا ان الشبهة في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون
 في مشتركة لا يكون متساوية بل متفاوتة عند مرجع الى الفصول فالسبعة الكلية بها اعتبار ان اعتبارها
 مع قطع النظر عن التعيينات ووجه اعتبارها متفاوت فيها اصلا سواء كانت ذاتية او عرضية واعتبارها كونه مشتركاً
 بشي بجميعه سواء كان موثقياً والافصول ووجه اعتبارها متفاوت فيها اصلا سواء كانت ذاتية او عرضية واعتبارها كونه مشتركاً
 وجوده لافراد يكون وجوده في بعض الافراد اتم من بعض افراد قد صرح المحقق مدواني وغيره من المحققين بان انكر
 ثبت لافراد ثابت لهية من حيث هي في معنى المساواة بان اشد انما ثبت للضرورة لا المفهوم الكلي على
 ان قوله فيجري في مبيات ان السواد بخش مختلف فزاد وكذا انكر لا معنى ان حصول لهية في الضعف يكون
 فزاد بان اشد في الضعف بخش بان اشد في الضعف فلفظ في ضمن الافراد فتشبه لا معنى ان حصول لهية
 اشد مع القول بان سواد بخش مختلف فزاد وكذا انكر لا معنى ان حصول لهية في الضعف يكون
 ما يتحقق به هبة في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون
 من انكار التشكيك كونه مختلفاً في ثلثة احكام التقدم والتأخر والاضطرار والاحتياج والوجوب لا يمكن ان يكون
 فلفظ صرحوا بان الشبهة عبارة عن كمال الهمية والاضعف عبارة عن نقص الهمية فلفظ صرحوا بان الشبهة عبارة عن كمال الهمية

والمنقصد عبارة عن كمال البينة ونقصا عما كان وجوده كمال في كيفية الشيء شدة وكونه يتحقق في الكم يسمى زيا في
 وان يتحقق في الجوهري شيء قوة كما عرفت فيما سبق فيهم قوله وما ظن به ان كان استاذ الشارح في حاشيته شرح
 متبذرة من بعض لفظ لما قال اشارة ان مصداق كل الاسود على الشدة والضعف في قيام نفس اسود
 وذا لم يتكلم بهدوء وخصوصية الاشياء والاضعية من قوة لا دخل بها في المصداق من مختلف المصداق فلا
 مصداق اي ان الضرورة ساهية على كل الاسود على الشدة والضعف مختلف لظواهرها كما في النجوم من اختلاف
 في اشتق مكابرة صرفه لا ينبغي ان يصح اليه بل ان الاولوية مفسرة بكونها متقنة ان كانت فيكون نور السهي سوية
 من نور شمعة ن نور القمر اشد من نوره فكيف يكون اشد من موجبات الاولوية فيهم قوله في قول الفصل
 قال في حاشيته يمكن ان يقال ان بعض وجود التشكيك ما يتصف به مفرقة كما شدة و الزيادة و الزيادة بها
 وجوب لا يجب الاختلاف في مصداق الكل انما توجه ما يتصف به مصداق الكل على ان فردا لا قد مية و لا اولوية
 فاما التشكيك في الكل باوجبهين الاولين هو مجرد كون احد الفردين بحيث يتبع عنه العقل امثال الفردين
 فكان ذلك على متقنة فيه مرتبة صديرة وان كانت بحيثية التي هي مصداق الكل عليها واحدة و قد اظهر فيما
 هو ذاتي بها لانه نفسها تقرر وجود الاختلاف المعروض فعلية يكون التشكيك بهذين وجبهين من خواص له في
 كما ان بالقد مية و الاولوية من خواص المعروض و قد غايت التوجيه لكل بهما انتهت نت تعلم ان كلام الشارح في
 النظام في غاية الخط والسخافة اما اوله فلان كلامه في الشرح صريح في ان وجود تشكيك مفردة في
 قد مية و الاولوية بل في الثاني فقط وليست اشد و الزيادة من وجود تشكيك اعلا وقوله في
 حاشيته فيما هو تشكيك انه يدل دلالة واضحة على ان الشدة و الزيادة لا يخرج من وجود تشكيك وسفي
 الكلامين من منافاة ولا يخفى واما ثانيا فانه قد صرح سابقا بان شدة و الضعف لا يتصف بهما الا الفرد و اما
 بالضرورة يكون مصداق الكل عليه مختلفا فلا يكون الكل مشككا و قد حترت بهما بان مجرد كون احد الفردين اشد
 من الآخر لانه مشكك فيكون مصداق الكل على ما فرغ من مختلف الامور و بالجملة قد تفهموني في هذا الحاشية
 بالمتن نصيب في قوله اول ان الاختلاف بالشد و الزيادة و ما يتبع بهما لا يجب الاختلاف في مصداق الكل
 و انما توجه ما يتصف به مصداق الكل على الافراد و قد ان كل نفسه متحقق في الفرد و مرتبة صديرة و
 في قوله ان تقدير اصدق مصداق الكل على الافراد فيكون الاختلاف بالشد و الضعف موجبا للاختلاف

في مصدق. ككل قطعاً واثبات فلان نقول يكون حصول البهية في بعض افراده من الآخر متصفاً كما قال في
 الحاشية المعلقة على قوله ولا يتصف بها. والنقول يكون الكلي نفسه متحققاً في الشدة بمراتب عديدة متناهيان
 واما فلان نقول يكون تشكيك بالشدة والضعف والزيادة واستقصان من خواصه في معنى
 له سبب شائنة لانهم قد صرحوا بالتمتع التشكيك في الذات والذاتي بالوجود الى بقية كنهه صريح في المصدر غير ان
 في شرح حكمه الا شراق وقد سبق نقل كلامه واما ما سافلان ان اراد بقوله ان مناط التشكيك في الكلي
 آه ان امثال المنتزعة في الشدة بعض الاختراع وليس لكل منها مشار لا يخارج في نفس الامر كما قال سابقاً
 في الحاشية المعلقة على قوله الا ان امثال المنتزعة آه فليكون الكلي شككاً بالنسبة في تلك الافراد
 اصلاً في الكلي المنكك ليس عبارة عما يصدق على افراد الاختراعية المحفظة على وجه تفاوت وان اراد ان
 امثال المنتزعة من الشدة من الامور المتزعية التي لها مشايخ في نفس الامر فهو منافض ما قال
 سابقاً فظهر ما ذكره المشار في الحاشية ليس توجيهها لكلا جهتي بل يوسع المقصود بهم ومراراً فانظر الى الشارح
 كيف يجيب في قوله وتبين في مقاله وما يبالى اين في سبب العلم ان بعض المحصلين من قضا جواش شرح الموقف
 قول القول يحصل ان افراد المقدار الكبير والصغير والسواد الشدة والضعف لم يتميز احد بها عن الآخر بالخصائص
 امراً في طبيعة ما على وجه الانضمام والازم تقدم الشخص على نفسه ان تشخص لكل بغير شخص حال ولا على
 وجه الغل ولا لزم ان يكون زيه بهية وعمر بهية اخرى بل الافراد في الطبيعة جامعة مع احدى ولا فرق بينهما ان
 بالاعتبار بقا الصغير المنتزعة عند الصغرو لسواد الشدة المنتزعة عند الشدة تمايزاً عن نفس المقدار والسواد كذا
 اخذ بشرط شئ في الصغرو كبير ولك الشدة والضعف ليس بامراً في نفس المقدار واسو بمعنى ان نفس المقدار الصغير
 باعتبار كبير باعتبار ذلك السواد شدة باعتبار صغير باعتبار ذلك فان كان الزه يكون يعنون به الله وكان
 متشاكراً يكونه فهو انكار للامر المحقق وان كانوا يعنون معنى آخر فالحق مع المشاكات وبهذا الكلام قرب الى التحقيق
 انه في سند كرو اشار الله تعالى قوله نعم بهذا سواد اضافي آه قال في الحاشية تحقيق المقام ان بهذا سوادين
 اضافي والتحقيق نفس طبيعة الرسالة من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصيات البهية الفردية وهي مقولة
 على الافراد المختلفة والشدة والضعف على التواظور وكذا المشتق من تلك البهية والاضافي ما هو سواد بالاضافة
 الى الغير وموقه يكون بعينه باضافاً الى ان الاخر ما ان الخط الطويل والتقصير ان لوحظا من حيث طبيعة
 الخطية اعني لبعده الواحد كان كل منهما طويلاً حقيقياً ويوافق الاخر في تلك الطبيعة بالتفاوت وان لوحظا من

بقياسه و آخره ان ازيد منه طويلا صافيا بحسب حصول الهوية الضرورية في الطويل بحيث لا يقبل لزيادة او نقصان
 واما تعليل الطويل لضاف ذلك الكثرة الحقيقية في طبيعة العدد اكثر في اضافة عارضة في العدد و لكن الحق
 لا يقبل لزيادة و نقصان بل اكثير لضاف قطك السواد لا يقبل الشدة و الضعفت بل تزدى هو سواد
 بالضافة فالضافة من حكم الكيف عني في الحقيقي منها بحسب خصوصيات الهوية الضرورية فطبيعة السواد مثل
 مقول على انطواء السواد في افراد باقية انما المشكك المفهوم مشتق من السواد لان في المقول على معنى
 لفردين المختلفين بالضافة و الضعفت دون المفهوم مشتق من السواد الحق و لكن الحال في اقل و الاكثر في
 الاكثر المنفصل و لا طول و لا قصر في الحكم المنفصل فاكثروا قليل و الطويل و القصير كل منها مشكك اذا اخذ من
 رضاء في و هو من حيث فاعلم ان ملك لا يقبل الحق متديا عنه انتهت و انت تسلم ان الحق
 متعدد عما قال ما اول فلا شك قد عرفت فيما سبق ان السواد مشتقا من مقولة الكيف ما من مقولة لضاف
 فله مبهمة متصلة بالقياس في غيره فلا من كون السواد حقيقيا و اضافيا لان ما هو من مقولة الكيف لا تقسم الى
 حقيقي و اضافي و انما فلا يقع ما عرفت من الشك بكون السواد حقيقي مقولا على الافراد المتشعبة بالضافة
 و الضعفت على سبيل التواطؤ فالمشتق من المعنى بحسب السواد الحقيقي يكون مقولا على معروفين الضرورين المختلفين
 بالضافة و الضعفت على سبيل تشكيل قطنا و انكاره كجارية و بعبارة اخرى انما انما تحقق ما فيه الاختلاف بين السواد
 لشدة و الضعيف لكن لا ريب في تحقق ما بالاختلاف في كل منها اعني الفصل النوع فيكون المفهوم مشتق من
 معنى بحسب السواد بحيث يكون بالمشكك بالقياس الى معروفها فتصدق الاسود يكون مختلفا بالقياس الى
 بحسب المعروفين بالضرورة ان الاختلاف بين المبهتين موجب لاختلاف صدق المشتق على المعروفين
 فتصدق المشتق في جزا من بل في جزا البطلان لان ان المفهوم مشتق من السواد لان في المقول على
 لفردين المختلفين بالضافة و الضعفت مشكك كالمفهوم مشتق من السواد بحيث المقول على افراد مختلفة
 بالضافة و الضعفت مشكك ما تارة كما لا يخفى على سبيل اولى فبهم و قوله كما ان الخط الطويل و اما خذ عما قال الحق
 مداني في كنه سنجة تقديمه ان المقدار الزائد و الناقص لا يمتثلان في سنجة فليس مقدارية احدهما ازيد من
 الآخر كما في سنجة في فصل اخر من كنه من قبيح باس اشتداد بعدا تارة و اضافية كنه في طبيعة
 سنجة لا تنفصل و اما استحقاقه ان كنه لا يكون ازيد من كنه من كنه عني ان كنه لا يكون

[illegible]

كثير شك ان كسائية والمتحركة فيه اشد واتم فيكون حيوانية لا لسان مثلا ثم من حيوانية السجونة مثلا
 وان لم يستعمل في ذلك ادوات تفصيل والمبالغة بحسب اللغة المساوية في الخلق لا تقتصر من الاستعمال
 لغوية وما طرقت الجمهورية فوابية الاساس موهونة البيان فان المقدار من الزائد وان نقص بهية المقدر
 فيها على شكلة واحدة محدودة الى حد معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المخرارية بها هي مقدارية مارض لها
 من جهة اختلاف استعمالات المادة المنفصلة وبوتيق كون الفردين في حدوديتها الفرديتين بحيث اذا
 اعتبر مقيا حدها الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب الهوية الفردية المعارضة للطبيعة اثيرا بعد مرتبة المبهة المبهمة
 امرسة لا بحسب نفس جوهر الطبيعة فاختط الطويل وتقصير ان لو خط من حيث طبيعة الخطية الى البعد الواحد
 كان كل منها مويلا حقيقيا نصيا الى الآخر في انه بعد واحد ولا يعتل بينهما في جذو طيل تفاوت السلا وان خط
 حدها بقية الى الآخر كان لا يزيد منها شدة الاضافيا بفضل احدها على الآخر بحسب خصوص الهوية الفردية فالطول
 الحق ليس يقبل الزيد ولا ينقص بل انما الطول المضاف ولكل الكثير لا اضافة هي العدد والكثرة بالضافة
 عرض في العدد والكثير الحق ليس يقبل الاكثر والاقبل بل الكثير المضاف وطبيعة السوداء في الصف في السوداء المتعقبة
 بالشد والضعف على سبيل واحد وانما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات افراد الطبيعة ومن حيث الاضافة
 المعارضة لا في جوهر المبهة وسنخ الحقيقة في سودا الحق ما يقبل الاشد ولا ضعف بل الشئ الذي هو سودا يقينا
 عند شئ هو المبهة الحق بالقياس الى ما هو وكما يفرض من السود فهو لا يقبل الاشد ولا ضعف في حق نفسه
 بل انما عند يوضع القياس فلذلك كان تقابل الطرفين سودا والصرف والبياض الصرف بعينه ليعلم الا وساط
 مايزو او برك النوع التقابل ولا يصدم بشرط المتضاوية بحيثية بداية اختلاف على ما في الفاسفة الاولى والحكمة
 التي هي فوق الطبيعة ثم ليس فضل الحيوان مويلا حساس والتحرك بالفعل بل هو من الافعال والخواص
 المعروفة وانما بفضل مبدد لقوة على ذلك حبا استيسر من كرات وبرها تلك تختلف بحسب الارواح
 التي تحته ولكل ليس وكان بعض الناس فهم وبعضهم بله فخذ تليت لقوة منطقية زيادة ونقصا نابلع بالمكان
 واحد من راغب شينا البتة كالطفل ففهمه جون له في جوهر لقوة الحق ذ لم يصيد بانعا وفعلت ارقا عيل
 مشبهة وهي واحدة لكنها بعض لها تارة غور لالات التعبية وسراعية مثل وتارة معاريتها عصبيا كفا
 فيختلف بحسب ذلك فعالها وطبا عبا ثابت على شاكلته كالنار تختلف فعالها بحسب اختلاف المنقولات
 وزاد التي تفصل بها فيها ويراها يكون النفس الشخصية ناقصة في جوهر الشخص نقصان لمادة فليس

الذين لا يدرسون ما شئ من خواصها هيئات ذلك فصلا يقوم الانسان لمسل بها هو انسان بل هي حواضر و
 خواص شئ الهية لمسله و كماله و النفس فيها من جهة الاستعداد المتولد من استعداد و بين استعداد و تعامل
 و استعداد و انفعال و لما الذي يتعامل نفسه في غير شئ و انما تعلمت به و كرهت و منه ما هو من كلام المحقق الذي
 و اية ارساس موهنة البليان اما اولها فلان الحكم الاضافي لا يوجب مساواة لاختلافه الموجود في الخارج
 مع مقدار الخلق التي تقع انه يوجب لبطون ما لا يكون الا من غير ان يكون مساواة لاختلاف
 الزيادة و نقصان يستلزم ان يكون في غلة خط اخر ثم ينقل اليه بعد ان يكون له عارض فانه في صعوده و غلة
 الزيادة في صورة الخط ان نقص ما نقص من فرق ان مساواة التفاضل فان كان التفاضل فيها بالزيادة و نقصان
 بنفس مبدء و مبدء في ذاتها و كانت هي مثل في ذاتها في مثل الكلام يبرز حتى يبرز هتس في الكميات الموجودة
 في غلة و يكون بها مقدار امر اخر حيا فلا يكون نشأ و ينشأ و نفس كية الخارج حيث لان غير المعنى الكمي لا يصلح
 ما شئ من الزيادة و نقصان و لا دخل له فيه انما يحصل ان الكمية الموجودة في الخارج هي مقدار الزيادة و
 النقصان نفس الهية كية و ذلك هو السوجب بتشكيك الذي هو المظاوب و لا ينزكون الزيادة و النقصان
 و كذا شئ و الضعف مع انما فانه ناعنا بتشكيك في الهية ان تكون هي الزيادة في نفس معاني فرد
 ما كية بنفسها في فرد اخر بلا اعتبار اخر داخل فيه و خارج عنه و يلزمها كونها كية و ما تقسمه انما اقيمت
 الى فرد اخر فانه زيادة كما حصلت في فرد اخر في نفس الامر كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال الهية فيه في نفس ذاتها
 كك يلزمها الزيادة و النقصان و اقيمت ان فرد اخر من تلك الهية و ما قيل ان المقدار الاضافي انشئ
 و عبارة عن كون المقدار على حد كية او اقيس محدود الى مقدار اخر فيشترط عنه زيادة و مقدار انشأه
 و نفس كية ناعنا من حيث هيئة بل من حيث خصوصيتها و شخصيتها و قوله ان غير المعنى الكمي ان اريد به
 انه يصدق على معنى الكمي سواء كان من حيث هي او اخذ من حيث لا يشخص فسلم و الامر بهذا لك لان الزائد
 و الناقص ناعنا يصدق على المعنى الكمي خصوصاً ان الزائد لا دخل بغير المعنى الكمي خصوصية كانت او غيرهم فان الاعتراض
 به في قوة الاعتراف بتشكيك المعنى الكمي بل يشهد به بغير تسليم ان غير المعنى الكمي و خصوصية لا دخل له في
 انشأ الزيادة و النقصان و اما خصوصية فله دخل بهتة فالذراع أطول من نصف الذراع بالنظر الى هوية
 و خصوصية لا بالنظر الى نفس هوية حتى يلزم التشكيك في غاية السخافة بان هوية امر عددي لا يكون متعدياً بالزيادة
 و النقصان من غير واسطة في العوض و لو كانت واسطة كانت في هتس و الموجود ليس الا نفس الهية في

المعروف بزيادة النفس في الحقيقة فحينئذ لا يتصور لها كمالا يخفى على المتأمل في عبارة انشائي من كانت المراد ان
 البنية في معرفة مزاياها وانقصان بالذات فهو باطل فتفاوت البنية ليست منصفة الى البنية حتى تكون
 موصوفة بزيادة وانقصان وان كانت المراد ان البنية في خصوصية من المقدر متصفة بها فليس يمكن ايجاز
 عبارة عن البنية المتفرقة في شئ من وجود فتكون البنية نفسها متصفة بالزيادة وانقصان وبما قيل ان المقول
 بالتشكيك لا يجب ان يكون ما به التفاوت فيه فيدر ان لا يكون تشكيك في العارض بل في المشتق والرد
 التشكيك في البنية ولا يجب فالتفاوت في الصورة المذكورة وان كان في المراد العرشي يلزم ان يكون ذلك
 تشكيكا بينه وبين شئ زائد كونه المقدر بحيث تشكيكا على تقدير تميز كون التفاوت لا بل في حقيقة العارضة
 لان التشكيك ما يكون معرفة بالتفاوت بالذات واما ما ناسيا فلان قوله ليس نفس الحيوان هو التشكيك في حقيقة ما قيل
 ان كان اختلاف الانواع واثارها الذاتية في انواع بحيوانات انما هو من اختلاف عاقلها وانواعها فلكل فتل
 وفعالها بحيوانية من نفس والحركة واثارها الذاتية شدة وضعف وزيادة ونقصا فاختلاف لنفسها ومبادئ
 افعالها في وضعف والذي ذكره من غورالات او هو انما يصح في تفاوت افعال الشخص واختلاف احواله فيكون
 ذلك في النوع لان الانواع غير مبنية عن كمالها وخواصها ان في اشخاص نادرة وفي اوقات يسيرة كما ثبت
 في حكمة البنية فاحيوان الذي حواسه قليلة وحركته ضعيفة في جميع افراد ونفس التي هي مبدء نوعيته ضعيفة الوجود
 في محالة وليست نفوس لحيوانات في درجة واحدة استوة من حيوانية ولا في افراد النفوس الانسانية تساوية
 في اصل الفطرة نعم هي تساوية في مفهوم الانسانية فلما تله في معنى البشرية والتساوي في هذا المعنى لا ينافي كون
 بعضها قوت في مقام الحيوانية في وجودها دون بعض كمالا يخفى على المتأمل ولعلهم ان صاحب المعرفة الوثقى في
 اثبات التشكيك كما في حاشية الحق والتمتاز تقريره انه لو لم يكن التشكيك في البنية لم يقع حركة في مقولة اصل
 فنفي التشكيك في البنية مع اعتقالات بالحركة في مقولات تفضل

من مبادئ وذلك في حيث لا يتصور في مقولة ان يكون له في كل من فرد ما فيه الحركة متغايرة في مكان
 سبق واما في ذلك في وجود الفرد والتدريج من القوة في مجموع فان الحركة وذلك الفرد له شئ
 لا نفس له نفس ان يكون جميع افراد المنزعة عنه فية كانت او ما فيه من حيث في نفسها ومثابته له في حقيقة البنية
 ومتى لا يوجد معنى في الحركة فية في كماله من الاكمل الى النقص وبالعكس فيجب ان يكون سائر افراد المنزعة
 البنية كانت او لا بنية مستحقة بالبنية والوجود مع الفرد التدريج وليست تلك الافراد بالمراتب المختلفة بالدرجات

نفي عن
 ٤٣
 ٥٠
 ٥١

من الشدة والضعف والزيادة والنقصان فاختار تلك الافراد في المبدأ النوعية مع التماثل في الشدة والضعف
 هو التشكيك واوراد عليه بانماز السهم بالافراد متدرج منقسم الى نصفين جينها شدة وضعف بل منقسم الى جزئين
 في درجة الشدة والضعف فمختلفة بسبب الهوية وكل منها بحسب هويته فشارك في الشدة والافراد في مختلفه بحسب
 الشدة والضعف واماكونه منقسم الى افراد مختلفة فكل قال المورود تحقيقه ان بحسب ذلك في عنوانه فافراد متدرج
 منطبق على ميزان في الحركة القطعية وافراد في مختلفه بالشدة والضعف لكنها بحسب التدرج كما ان درجات تتدرج
 لان التدرج تتصلح مع الحركة بالتوسط بين تلك الافراد في تلك التوسط فارت بين صرفة الشدة والضعف
 الا ترى ان بعض الافراد في قدرته على التصات بحسب التوسط بين تلك الافراد من دون فعيته فرد لا زمني واما
 وان لغرض ما زعمه محقق الادوية بطريقه انه يستلزم ان لا يكون المتحرك وضع بالفعل ولا كيف تلك والحق
 ان المصنوع الذي يتحرك بحسبها لا يفرده في زمانه والاولى بالوجود بالفعل واما في امور غير متناهية
 مخصوصة بين معين وانسحق به مرجع ان كان جنس تلك الافراد موجودة وبعينها معدومته واما الافراد الزا
 فهو موجود في مجموع زمان محدود بين لحدود المتبقي يتدرج بالانقسام فيكون اسديه وخصيت من افراد النوع
 متكافئة منه ومن العجائب ان صاحب المعرفة اوش قد ناقش نفسه حيث صرح في العودة لولم يمتحج تشكيك
 في المبدأ كما نقل عنه وقال في بعض حاشية على حاشي شرح المواقف واما قال ان شراقيون من ان الطبيعة
 بنفسها تميز لا تشترك في مشارا لا قيازا عني مابدا لا تشترك عين مابدا لا قيازا لكن باختلاف الدرجات والمراتب
 فهو غير معقول بان الطبيعة لكلية لا تشك بها بنفسها مشارا لا تشترك فهي بدون انقسام امر لها شطر وشطر
 كيف يكون مشارا لا قيازا ومنع اشركة وبوجبه فقتار متناهيين بنفس المبدأية يراى انهم لا مع كونه متاخفا
 ما قال في العودة لولم يمتحج به اما اوله فلاذ ان جنس المتناهيين انما يقع في الذات لوجوده الشخصيه دون
 الذات لوجوده النوع او بالجنس فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها وهي في
 اصل فرد منها مشارا لا قيازا خاص مشارا لا قيازا في فردا لا فردا ثانيا فلا نه على تقدير القول بالجعل لهما كما ان الجمل
 نفس المبدأية بالانقسام امر لهما ولا يمكن المحول هي نفس المبدأية فلم يبق بالجعل لهما ان يكون المحول هي
 المبدأية المبدأية بما هي كنه وهو لا يفتقد لهما في التعلق فتصيرا او يكون هي المبدأية المتعينة ويستحيل ان يكون تعيينها
 بالانقسام مرادها ضرورة ان لوجوده التخصيص لا يمكن ان يكون امرادها عليها عارضا لها في نفس فلابد
 من القول بان مابدا لا تشترك بين الاشياء في قائل وحكم من بعض الشراح مع القول بنفي

وجود على شيء من تحقق تشكيك في ما يثبت مع ان القول به لا يمكن الا على تقدير كون المثل موجودا
 في الخارج مشتركا بين الافراد على نفع المساوات كما لا يخفى على وادهرت بالاعجاب قولهم فليس بشي
 كان في الحاجة من الزائد والناقص من المقدار الملية لتقديرها على شاكلة واعدت فليس الطبيعية في احوال
 انزيد على انها في هذه التعين الفردية باختلاف في التمازى الى ابعاد محدود وود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة
 المقدار عرض لها في مرتبة الفردية بعد مرتبة الملية من جهة اختلاف استعداد الاما دة وبسبب تنوع كون الافراد
 في محدودية الفردية بحيث اذا قيس الى الاخر كان زائدا عليه ولكل الاشياء والافعال مختلفان بحسب جنس
 الهوية الفردية بحسب نفس الملية المرسله وليس الاحساس والتفكر فصل الحيوان بل هو من الافعال فلو
 توارثتوا الفاعل سببها وهرل يتفاوت في انواعه فمثل ان ثبتت انت تعلم ان عبارة في هذه الحاشية متحدة
 عن تقديرات وقد نقضت عبارتها في احدى اساقف وتكلمت عليه فلا حاجة الى الاعادة قول مستند انه قال
 في الحاشية فنتيجة ان تكثر الطبعات المرسله بالذات بعينها ككثر الافراد بالذات وكثر الافراد بالذات هو كثر الطبعات
 مرسله بعرض بارا على ان الطبيعة المرسله داخله في قوام الافراد بما هي افراد وذلك الافراد خارجة عنها من
 خوصها وعرضها حتى هي بعد ذات وفي المرتبة المتأخر عنها وان هو الا تنقسم الافراد ما هو من عرضيات الطبيعة
 المرسله في سخطا معين وانما هي من الكثرة حتى هي الافراد بالذات كثره للطبيعة بالعرض لان نبرة الكثرة لها من
 تلقا لافراد مقدار واحد والكثرة بالعدد بوحدة وجوده وندوة والطبيعة لا توجد الا لعين وجوالات الافراد
 كثر لمرب الكمالية ونقصانية الكثرة صنع الطبيعة من حيث هي بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان بالذات
 بحسب نفس الملية الطبيعية وعدة متفكة بالكمالية ونقصانية وانما كثر بالعرض فتكون الكمالية لا محالة بشي زائد
 عليها بعرضها في مرتبة آخر فتكون تلك امر متب فراد متحدة اما من حصول او عوارض متفكة او مستفكة البتة
 ونه سبيل تفريق البرهان اختاره لمحمد الاول لانكم اليانية في التقديرات ان ثبتت ما برئنا من نقل عبارة
 التقديرات ثم من نظر في محنة وفساد ونسول قال معلم لشايع فيها تشريق انه يستبين لك في قصاصيف
 قصاصيد ان كثر الطبيعة المرسله لذات هو عينه كثرنا شياء الطبيعة وكثر الاشياء الطبيعية بالذات هو
 كثر الطبيعة المرسله بالعرض وانما ذلك لان الطبيعة المرسله داخله في قوام الشيء الطبيعي وهو الفرد ومن جهة
 ذاته بما هو فرد وشيء طبيعي بما هو فرد طبيعة المرسله خارج عن قوام جبرها من نحو صها وعوارضها التي بعد
 الذات وفي مرتبة آخيره وان هذا ما تضمنه الفرد ما هو من عرضيات الطبيعة في لحاظ التعين والى بهام تبه

فالكثرة بالعدد وما فراد بالذات كثره واحد للطبيعة بالعرض ثم ليس يصح ان يوصف الطبيعة بالكثرة بالعرض من حيث الكثرة بالعدد سقي لا فراد بالذات ليس مفاد الوحدة والكثرة بالعدد وتوحد الوجود وتعدد وليس الطبيعة توحد الابعين وجودات الافراد في كونها مراتب كمالية والنقصية انما هو كثر نسخ الطبيعة المرسله بالذات فيكون هناك طبيعتان مختلفتان في نسخها الطبيعية واحدة مختلفة بالكمالية والنقصية وانما هو كثرها بالعرض فلو انكم لا تلاحقون بشي يزيد على جوهر الطبيعة ويعرضها في مرتبة اخيرة لا بنفس الطبيعة فتكون المرتبة الكمالية فردا من الافراد فمفاد من فصل مقوم له و عرض مصنف او شخص بته فلهذا سبيل القويم البرهان انتهى وانت تعلم ما فيه الاول فانه قال في تقديرات قبيل هذا الكلام ترشيفا الكلام المشايخ حيث يجمعون ذات كل شي واحدة فموجب ان يكون ذات الشيء ثمة واحدة ولا تتغير ان ما لا ليس على مستقر الوجود ان تتقاسم فان لا يتجس في كل شي كونهم انما هي الوحدة بعددية الشخصية المعينة وواحدة بالعموم وهي الوحدة المبهمة التي لطبايع مرسلات توحد بعددية الشخصية هيون عالمنا مستندت فليست انما بيان انحفاظ الذات الواحدة المبهمة بعينها في مراتبها المتكثرة المتباينة فكما ان في الطبيعة مرسله عرضا بحسب نوعها المتباينة الفصوص وانما هيها متكثرة بالعدد والشخصيات فقد يكون فيها عرض بحسب مراتب انسابها بالكمالية والنقصية فالوحدة المبهمة بالعموم كما يكون بها بها بالقياس الى مراتب تمايزها والنقصية والطبيعة المرسله الواحدة في انسابها بالوحدة المبهمة العمومية يعبر المراتب بالمراتب في جميع الصور ولك سبيل الوحدة الشخصية المبهمة والذات المبهمة الواحدة بالانحس بالقياس الى مراتب التوحد والتشخصات التي ابا بالعرض في الكلام وفي كلامه من المناقشات بالانفي على من له في مسكة والاماني فلا تلهما لعل كون الشخص مرزاة على المبهمة عارضا بها في نفس الامر قالمية بنفسها بالزيادة عليها والنسيان معنى اليها يكون متعينة في انحاء الوجود فتكون كاملة في نحو من الوجود وتضمن في خواصه حقيقة السواد مثلا فانها بنفس ذاتها تكون شديدة في بعض الخار تحققة وضعيفة بنفس ذاتها في بعض آخر وابعده ان الكيفيات مثلا يجوز ان تكون شديدة وضعيفة بنفس ذاتها كما ان الكميات بنفس ذاتها يمكن ان تكون زائدة ناقصة فالشدة وضعيفة حقيقة واحدة وانما التفاوت بينها بحسب المرتبة من دون انفسها مروا انفسها معنى وكونها شديدة او زائدة في نفس وضعيفة وناقصة في اخرى انما يكون انما على فلا يلزم الترجيح بل مرجح واما ثانيا فلا تلهما كانت الطبيعة المرسله متحققة وموجودة بعين وجود الافراد فكما ان تكثر الطبيعة بعينها المتكثرة افرادها فكذلك تكثر الافراد بعينها تكثر الطبيعة المرسله المطلقة اذا الافراد عبارة عن الطبيعة المرسله المتعينة

انفسها ببيانات شتى في سورة فما نقول بان تكرار الطبيعة المرسله بعينها اكثر من افراد وتكرار الفرد وتكرار الطبيعة
 المرسله بالعرض فان معنى لان معنى انه يكون الطبيعة المرسله من حوائش الافراد والافراد فان قول فيكون ببناء
 طبيعيات في تلك الميرى محصلة ذهابك طبيعة واحدة بسيطة كما اقر به ومشاركة بين الافراد فانها كامة في بعض
 اشخاص الوجود ما فقت في بعض اخرى لا يلزم منه كون الطبيعة واحدة طباع كثيرة كالا يخفى على السامع والمعاين
 انما ان قوله فيكون كناية لا يلائم آذان راويين ان كناية و التخصيص انما يكون بدو من الشخص وهو امر
 عارض للطبيعة المرسله بعد الذات كما هو ظاهر كل من قد يخفى سخافته اذ لا يمكن كون الشخص من عرض الطبيعة
 في نفس الامر والا يلزم تقدم الشئ على نفسه بالوجود والشخص كما سبق اليه الاشارة وسبحي تحقيقه لتسارعه
 تعالى وان راوي معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه وانما ساوينا قد قلنا باجمل بسيط كما شكن به كنهه وعلى
 تقدير القول باجمل بسيط لا بد من القول يكون المشترك ميزان الجعل لما كان نفس الطبيعة بل انضمام امر
 اليها وان لم يكن الجعل نفس الطبيعة فاما ان يكون الجعل نفس الطبيعة المبدية وهو بط فظنا او بالمبهم غير صالح للتقدير
 يكون هي ابيه اشينة فلا يمكن ان يكون تعيينها بانضمام امر اليها او انشياء معنى اليها بل الطبيعة تتعين بنفسها
 في اشخاص لتقرر والوجود بالجملة ما ذكره انما يتم بكون الوجود والشخص امرين قائمين على نفس الطبيعة عارضين لها
 في نفس الامر وهو بط فظنا فظهر ان جلا ذكره صاحب تقديسات ومن بالمثل كما هو دينه في غاية السخافة و
 الرعاوة فتابع له في قوله بل من حيث الاستدلال الجاهل انه اعلم ان صاحب الحق المبين مع القول
 باجمل بسيط ويكون الوجود امر اخر عاين مستزعا عن نفس الطبيعة قد فرق بين مصداق كل الوجود على ابيه و
 بين مصداق كل ذاتها عليها بان مصداق كل الوجود هي الطبيعة المستقرة من حيث انها مستقرة من اجل كل
 واثبات هذه الحقيقة هيئية فعلية ومصدق كل ذاتها عليها هي نفسها بلا زيادة هيئية عليها والشراح قد
 من يقول من غير مبرر في معناه كما هو عارضة ولا يخفى على المستيقظ ان هذه الحقيقة او كانت فعلية تكون خارجة
 عن مصداق الوجود فانه حينئذ الوجود والنفس الالهية بما هي هي التي هي مصداق كل ذات عليها واليه من
 ان كان الله يكون هذه الحقيقة فعلية من هذه الحقيقة علم في الواقع مصداق كل الوجود على الطبيعة فهو بط فظنا لان
 علمه مصداق كل الوجود هي الطبيعة ذات الجاهل لا بد من الحقيقة ضرورة ان اعتبار هذه الحقيقة متأخر عن الالهية التي هي
 مصداق كل الوجود وان كان المراد ان هذه الحقيقة علمه مصداق كل الوجود في حاله انما هو ليس بهنري
 او كثيرا ما يذعن لمصدق كل الوجود على المناجيات من دون كفاية هذه الحقيقة وبالحجة لتفرقة بين مصداق كل الوجود

[illegible]

ثبات تقدم بالمهية وكان ليس يسبق العقل الصريح والذات من اصراع استنكار وفي مبن جوهر المهية وجا على اعتبارها
 بالقياس الى مجهول وفي جوهرات المهية بالقياس اليها وفي مرتبة فعلية بالقياس الى مرتبة الوجود وفي نفس
 المهية بالقياس الى ما يلحقها بغيرها والما تجوز كون نفس القوم واقوى من نفس في حقيقة النفية وكون العقل
 اتم جوهرية من النفس شيئا فانما انبعاثه من عدم انطقن للفارقان البين بين التجوهر والتجوهرية وفيه بين
 الذاتية في الطبيعة المشتركة والذاتية بحسب كماله الحقيقية الغير المشتركة فجوهر الجوهرية بالمهية البسيطة المستندة
 الى النفس بهيها الحقيقية الشهوية وجوهرية بلية المركبة المستغنية عن العلة لكون ثبوت الذاتي لما هو ذاتي
 غير مستند الى العلة اعلم بجل اعظم وانك تجوز ان انسان بنية بسيطة اى صيرورة نفسه وجوهرية بنية المركبة
 اى صيرورة انسانا فاذ تقدم جوهر على جوهر او انسان على انسان تقدم بالمهية كان مشارا ذلك تقدمه بحسب
 بنية البسيطة واد بحسب البنية المركبة فانفراد المهية بالمرضا سوا سائر واد مقولة جوهرية منقوتة غير قائمة في
 شئ فلا تشكك فيها الصواب وجوهرية من جوهرية انما تجوز اولى اولى واقدم من الجواهر الثانية في
 التجوهر والذاتية من جوهرية ودرية حقيقة جوهرية هي حقيقة كماله من حسب ذاتها شاملة بالقياس الى حقيقة
 اخرى فاقدم جوهرية العقل بالنسبة الى البنية والانسان بالنسبة الى النفس وفي طباع الجوهرية الذاتية
 المشتركة انتهى فلهذا يرجع الى طائل اذ على تقدير القول بانها بسيطة كما هو من حسب صاحب القياسات
 ايضا اذ يجعل انما هي نفس المهية والما هو جوهرية معنى انزاعى لا محقق له مع قطع النظر عن اشتراكه من و
 انما المحقق في الواقع من اشتراكه فاشترط ان يكون هو الوجود اذ لا تحقق له في الواقع بدون
 اعتبار معتبر فلهذا معنى ما تقول ان اشتراكه على نفس البنية وشرطه العامل انما هو الوجود وبكيفية انرا العلة مطلقا
 جاعلة كانت او غير جاعلة انما هي نفس المهية والوجود معنى متزاعى متفرع عما هو انرا العلة بالذات ولما كان
 انرا العلة التامة هي نفس المهية التي هي بنفسها بل لا يادف امر مصداق للوجود والوجود متفرع عن نفس المهية
 فكل من جاز العلة التامة على نفس البنية اول و بالذات والوجود ذاتية وبالعرض ولا يجمع ان يكون الوجود
 شرأ بالذات متزاعى من العقل اذ لا تحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثر شئ من العقل ونعم ما قال الصدر
 السبزي لم يزد حسب القياسات في بعض قدامه ان جملة من المتأخرين كالمحقق الدواني وصاحب
 الاقضية المبين وغيرهم يجوز التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وما يياتها بوجوه من الوجود ومع ذلك
 ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا محقق له في الخارج فاختاروا في الاول راي المشايخ وفي الثاني راي القدامه

[illegible]

لواجب سبحانه بل هو لاحق بالمعنى المذكور مع ان مصداق نفس ذات الواجب سبحانه ليس من تلك النفس او
 اقتضا من نفس الذات وثالثا ان قوله قولنا الانسان انسان او حيوان آد ليس بشئ لان صدق قولنا الانسان
 موجودا لا يخرج صدقه الى كمال من حيث الخلط وان اوج الى لفظ تقرير الموضوع فما ليستدعيه انما هو تقرير
 الموضوع لا الصدور عن العلة بل التقرير فخط حتى لو امكن التقرير بنفسه فكفى في صدق الوجود ضرورة ان تقرير
 عبارة عن نفس لمهية وهي بنفسها مصداق للوجود فظهر ان ما ذكره لا يصلح فارقا بين حمل الذاتيات وحمل الوجود
 ورابعا ان قوله على ان ذلك آد في غاية السخافة فانه جازي في الخلط بالوجود ايضا فان توقف صدق حمل الوجود
 على نفس لمهية على حمل الذات ليس الا من جهة عدم تقرير الماهية الاسكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا
 لا بالذات من جهة قصد الخلط وخصوصية ما شئنا اكمل فاما ان قوله فلا يخرج آه في غاية الوجود لان
 صدق الذات على نفسها ولفظها بالذاتيات لا ريب انه حادث وكل حادث محتاج الى محدث وحادث حادث
 لا يجعل اصلا لا يجعل الذات ولا يجعل متانف وارجل الذات لا يجوز من له اذني فهم اذا فيما قال ثانيا قال
 انه قد اعترف بان مصداق حمل الوجود نفس مبهمة الموضوع المتفردة بلا اعتبار امرامعها ولا يخفى انه اعترف بقصد
 حمل الوجود على نفس لمهية من حيث هي في حق لا يمكن ان يكون الوجود مسلوبا عن الماهية في مرتبة نفس انها
 فكيف يكون الوجود من عوارض الماهية في نفس الامر ضرورة انه لا يصح سلب جميع العوارض عن مرتبة نفس الماهية
 وثانيا ان ما قال ان الوجود وغير داخل في قوام الماهية بخلاف الذاتيات لا يجدي نفعا لانا سلمنا ان الوجود وغير
 داخل في قوام الماهية لكنه عين الماهية بحسب المصداق كما ان الحيوانية ليست جزرا من مهية الحيوان وادخلنا في
 قوامها لكنه بحسب المصداق عين مهية الحيوان وثالثا ان ما قال ان المناط بالذات جهتا حقيقية موحشية
 لا يدري محصله ان اراد به ان هذه الموحشية حقيقية فهو باطل باعتراقه وايضا كل حقيقة تقيدية متأخرة
 عن مصداق الوجود وان اراد ان هذه الموحشية تحليلية فتكون لا محالة خارجة عن مصداق حمل الوجود
 فلم يكن مصداق حمل الوجود الا نفس لمهية من حيث هي التي مصداق حمل نفسها وذاتياتها ورابعا ان
 اراد بكون هذه الموحشية تحليلية لمصداق حمل الوجود ان كون الماهية صادرة عن الجاعل علة في الواقع لصدق
 حمل الوجود على الماهية فلا يخفى بطلانه لان علة صدق حمل الوجود على الماهية في الواقع انما هي ذات الجاعل
 لا حقيقة صدور الماهية عن الجاعل ضرورة ان هذه الموحشية متأخرة عن مصداق حمل الوجود وان اراد ان هذه الموحشية
 علة لصدق حمل الوجود عليها في محاط السكاكي فهذا ايضا ليس ضرورة لانه كثير ما يذعن لصدق حمل الوجود على الماهيات

المالك الصافي
 في بيان ما لا يخفى
 في بيان ما لا يخفى

من دون كما نريد ان يثبت فبهذا لا يصلح فارقا بين مصداق حل الذاتيات وبين مصداق حل الوجود وان كان المراد
 ان مصداق حل الذاتيات غير محمول ومصداق حل الوجود محمول فبهذا ايضا باطل ضرورة ان مصداق حل الذاتيات
 نفس المبهمة وهي محمولة قطعاً ثم في كلامه خلل من وجوه اخرى ايضا قد ذكرنا في بعض حواشيها ان هذا الكلام على
 كلام صاحب الافق المبين واما الشارح فقد كتب متن عيار فخطب خطبته اذا حصل السؤال المصدري قوله فان قلت
 ان العلل والمعلول اذا كانا مشتركين في مبهمة واحدة فلا بد من كون العللة متقدمة على المعلوم ولا يمكن ان
 يكون تقدم العللة على المعلوم الا بنفس المبهمة بنائاً على القول بالجعل لمسيط اذ على هذا التقدير لا يتحقق العللية و
 المعلولية الا في نفس المبهمة لان الوجود امر عقلي لا يتحقق له في الخارج اصلاً فلا بد ان يكون العللة بنائاً
 متقدمة على المعلوم ولما كان ما بينهما واحدة فلا محالة تكون هي في نحو من الوجود متقدمة على نفسها في نحو
 آخر منه فصدق تلك المبهمة على بعض الافراد يكون مقدماً من صدقة على بعض آخر ومحصل جواب الشارح لو كان
 محصل التفرقة بين مصداق حل الوجود وبين مصداق حل الذاتيات على الذات بان مصداق حل الوجود هي المبهمة
 المتقدمة من حيث هي انما مستندة الى الجاهل مصداق حل الذاتيات على الذات هي نفسها ولا يستغنى
 على من لم يفهم سليم ان هذا الكلام مما لا علاقة له بالسؤال اصلاً فضلاً عن ان يكون جواباً عنه نعم لو قال مثل ما قال
 صاحب المقدمات ان نفس المبهمة انما ينسب الى العللة الفاعلة واما سائر العلل فانما ينسب اليها وجود المعلول لا
 نفس ذاتها لكان جواباً عنه وان كان غير صحيح في الواقع والعجب ان الشارح قال في سمج كون البديهة ونظيرتها
 من صفات العلم والمعلوم اتباعاً لصاحب الافق المبين ان المفيد لقوام الشئ وسنخ لقدره انما هو جاعل واما سائر
 العلل فانما ينسب اليها نفس موجودية وحصولها وتوقف نفس المبهمة عليها فبالعرض وقد نسي ههنا ما قاله في هذا
 وان كان غير صحيح ايضا كما نبهنا عليه سابقاً لكنه يصلح لكونه جواباً عن الايراد كما لا يخفى على من لم يفهم سليم واما التفرقة
 بين مصداق حل الذاتيات ومصداق حل الوجود فما لا علاقة له بالسؤال فبالله لا تخبط قوله فكانت من افراد
 ايضا دفع لما قد توهم ان الزمان نفسه اما امر موهوم كما هو عند الجمهور المتكلمين فلا افراد له او موجود واحد شخصي متناه
 في جانب لما صنفى كما هو مذموب المحقق الدواني واضرابه او مستمر من الازل الى الابد كما هو مذموب الحكماء وعلى
 بدين التقديرين ليس له الا اجزاء لا جزئيات ومحصل الدفع ان اجزاء الزمان ازمنة قطعاً فالزمان بمعنى مقدار
 الحركة مفهوماً كلياً مشترك بين الكل والبعضة وحاصل النقض ان الدليل الذي ذكرتم لا يبطال التشكيك في المبهيات
 جاريتها ايضا بان يقال المتقدم من اجزاء الزمان اما ان لا يشغل على امر ليس في المتأخر من اجزائها فلا يكون منها

فرق واشتغل على امر ليس في الآخر فان كان هذا الامر داخلًا في حقيقة الزمان فالتقدم منها يكون مخالفًا للتأخر
 في الحقيقة فيلزم البطلان اتصال الزمان وان كان عارضًا فيكون مناط القبليّة والبعديّة بهذا العارض لا الزمان
 ثم يجري الكلام في هذا العارض كالكلّام في الزمان وان قال قائل ان التقدم غير مشترك على امر ليس في التأخر بل
 نفس ذات التقدم ونقصه في نحو من الوجود يتميز عن الآخر يقال مع جواز ان يكون السواء بنفس ذاته في نحو من الوجود
 شديدًا وفي نحو آخر ضعيفًا فيجوز التشكيك في المبهة وما قال الشارح في جوابه من ان التقدم الذي بعدهم هو تشكيك
 ما هو بالعلية فيرسله يد ايا اوله فلو ان التشكيك عبارة عن كون صدق المبهة بالقياس الى افراد متعادلاتها
 سواء كان بالاولية او بالاولوية او بالتقدم والتأخر فيكون التقدم والتأخر من افراد حقيقة واحدة بالذات لا بما هو خارج
 عن نفس حقيقتها اذ من جهة التشكيك انما يقال ان التقدم ينقص على الدليل على المدعى والمقصود ان هذا النحو من الاختلاف
 متحقق في ابهة الزمان مع جريان مقدمات الدليل سواء سمي تشكيكًا او لا فانهم قولهم انما هو بحسب البهية او انت تعلم
 ان الشخص ليس مرادًا على المبهة عارضًا لها في نفس الامر بل المبهة تنفصل وتبين بنفسها في انحاء الوجود من
 من دون النيات امر اليها وزيادته معنى عليها فانها اجاز تفصيل البهية الشخصية من دون زيادة مرتبة عليها حكماء
 قطعًا ومن جانبها القبليّة والبعديّة فالمحصل في نحو من الوجود شخص هو اية القبليّة والمحصل في نحو آخر شخص آخر ما به
 البعديّة يعني ان تلك الاشخاص بانفسها صادقة للتقدم والتأخر والحاصل انه على تقدير كون المبهة بنفسها من من
 زيادة امر عليها شخصية ومما تارة تصير اشخاصًا متعددة وتصير في نحو من الوجود كاملة وفي نحو آخر ناقصة قدوات انحاء
 الزمان التي هي نفس الحقيقة الزمانية تعينه بنفسها تصير مصداقًا للقبليّة والبعديّة فان قيل ان جازية اها زمان
 يقال في كل شيئين من نوع واحد انما هو متساويان بزواتهما من دون ميزر واخبار الزمان اشتراك في المبهة المحل
 فلا بد من ميزر يقال كل شيئين من نوع واحد انما اقياسهما بنفس ذواتهما من دون عروض عارض وكحقوق امزائد
 بسبب ان المبهة المفتركة تكثر بنفسها في انحاء الوجود فتصور ان مهية الزمان اشتراك آه في غير البطلان لان حقيقة
 الزمان تصير اشخاصًا وتكون متحصلة بنفسها بدون النيات او زيادته معنى وشيخ حقيقة انشأ الله تعالى قوله وقد
 يقال آه دليل على وقوع الاشتراك نظيره على اقال بعض المحققين انه لو لم يكن مشترك واقعا لكانت اكثر المسميات عن
 الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية وهو ظاهر والالفاظ متناهية لتركبها من
 الحروف المتناهية فمنهم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان

الموضع متناهيًا ويخلو المعاني الباقية وهي الأكثر بل لا نسبة لها إلى ما وضع له لعدم تناسبه واما بطلان اللازم فلا بد
 من فصل الموضع وهو تفهيم المعاني وحاصل الدليل ان المعاني غير متناهيية فعلي تقدير عدم تحقق الاشتراك يلزم ان يخلو
 وواجب ان المعاني على قسمين احدهما ما يجب له الموضع بخصوصه ومنه المختلفة والمتناوذة اي متناهيية والهيية وثانيها
 ما لا يجب له الموضع وهي التماثلة اذ لا يتخلل اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهيية بل باعتبار الهيئية الواحد التي
 انشئت هي فيها اما الثاني فغير متناه ولا يشترط تناسبه واما المختلفة والمتناوذة فتتناهيية وان كان كل منهما مما يجب
 الموضع له ووسلم عدم تناسبهما فما يجب له موضع له منها تارة اذ الموضع انما يجب لما نعتقه من المعاني وهو تناهيه ووسلم
 ان المعاني المستتابة المحتاجة إلى الموضع غير متناهيية فلا يلزم لزوم ان يخلو فانه مبني على تناهي الالفاظ وهو ممنوع
 فان الحروف وان تناسبت لكن بعضها مضموم الى بعض آخر مرات غير متناهيية كما سمار العادة في اي النوع المتعلقة
 بيان الملازمة والما يرد على بطلان اللازم فهو ان التجهيز عن المعنى لا يتوقف على ان يكون لفظ موضوع له بل يمكن
 بالاضافة الى الحمل كراثة المسك او الوصف كراثة عليه او الاضافة الى وصف الحمل كراثة الحمل كراثة وقد
 يستدل بان الموجود يطلق على الواجب تعالى وعلى الممكن انما هو حادثة حقيقة فاما

ان يكون موضوعا لكل منهما حقيقة او للشيء الواحد الذي هو قدر
 مشترك بينهما والثاني باطل فحين الاول ما انه يطلق عليهما حقيقة
 فظاهر ان كون كونه كراثة منصرف في الاشتراك اللفظي
 والمعنوي فلا بد لولاها فاما
 ان لا يكون

موضوعا لشيء منهما او يكون موضوعا لاحدهما فقط فيلزم كونه مجازا وليس في احد هما فظ

الملك بطبيعتي صرفت في بولي برك الكتاب سني ايتي صرفت كرا في سبط خا

شهرستان خراسان
 خوارزم شاه

المالك الحافظ
 شهرستان خراسان